Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo VI

Johann Auer

Sacramentos Eucaristía

5

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMATICA

por

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

Tomo VI

SACRAMENTOS
EUCARISTÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

JOHANN AUER

SACRAMENTOS
EUCARISTÍA

BARCELONA
R. 10565
EDITORIAL HERDER
1982

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
J. AUER, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie*
tomo VI de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*,
Friedrich Pustet, Ratisbona

Segunda edición 1982

IMPRÍMASE: Barcelona, 16 de abril de 1974
JOSÉ M.ª GUIX, obispo auxiliar y vicario general

© *Friedrich Pustet Regensburg*
© *Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1975*

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-0297-1 (tomo VI, original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-1021-5 (tomo VI)

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 16.790-1982 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

En agradecimiento homenaje
a mis amigos y colegas
DOMINIKUS LINDNER
ALBERT LANG
en su octagésimo aniversario

ÍNDICE

Prólogo 11
Abreviaturas 15
Introducción 19

LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

Introducción 27

Capítulo primero: *Concepto y esencia del sacramento* 29
§ 1. Significado de la palabra sacramento 29
§ 2. Significado objetivo de sacramento: definición del sacramento 32
§ 3. Analogías sacramentales antes y fuera del cristianismo . . 38
§ 4. Breve historia de la teología sacramentaria general . . . 44

Capítulo segundo: *La estructura esencial del signo sacramental* (determinaciones estructurales) 54
§ 5. La estructura sintética del signo sacramental 54
§ 6. Sentido esencial interno del sacramento. El «sacramento interior» 59

§ 5. La estructura sintética del signo sacramental 54
§ 6. Sentido esencial interno del sacramento. El «sacramento interior» 59

Capítulo tercero: *Realidad, eficacia y efectos santificantes de los sacramentos* 62
§ 7. Efectos principales de los sacramentos 64
§ 8. La semejanza con Cristo como efecto principal del sacramento. Puntos fundamentales de la teología mistérica . . . 69
§ 9. El carácter sacramental como efecto del sacramento . . . 83
§ 10. La eficacia objetiva de los sacramentos (ex opere operato) 90
§ 11. El modo de operar de los sacramentos 93

Capítulo cuarto: *Origen, número y organización de los sacramentos* 98
§ 12. El Cristo histórico, autor de los sacramentos 98
§ 13. El número septenario de los sacramentos 102
§ 14. Orden y necesidad de los siete sacramentos 108

Capítulo quinto: *El ministro de los sacramentos* 112
§ 15. La persona del ministro 113
§ 16. Requisitos subjetivos en el ministro de los sacramentos . . 117

Capítulo sexto: *El sujeto de los sacramentos* 125
§ 17. La persona del receptor 125
§ 18. Requisitos subjetivos en el receptor de los sacramentos . . 126

Capítulo séptimo: *Los sacramentales* 132
§ 19. El mundo sacramental 134
§ 20. La existencia sacramental del hombre y los sacramentales . 145

Capítulo octavo: *La palabra sacramental de Dios* 148
§ 21. Sobre el concepto de la palabra 149
§ 22. La forma sacramental de la palabra de Dios en la nueva alianza 154

EL MISTERIO DE LA EUCARISTÍA

Introducción 161
§ 1. Preliminares para la comprensión del misterio 165
§ 2. Síntesis histórica de la doctrina eucarística 171

Capítulo primero: *El sentido del signo sacramental en el misterio eucarístico* 186
§ 3. Reflexiones previas para entender las palabras de la promesa y de la institución 186
§ 4. La forma específica del signo externo en el sacramento de la eucaristía 195
§ 5. El sentido singular del signo externo en el sacramento de la eucaristía 206
I. Objetividad de la presencia real de Cristo y de la presencia actual de su obra redentora 207
II. Modo de la presencia real de Cristo en el sacramento 213
III. Causa formal de la presencia real: doctrina de la transustanciación 215
1. Datos históricos 215
2. Elementos conceptuales 229
IV. Duración de la presencia real 232

V. Algunas explicaciones sobre las dificultades lógicas que se derivan de la doctrina de la transustanciación . 234
1. Las relaciones sustancia-accidente 234
2. Espacio y tiempo de la presencia eucarística . . 237

Capítulo segundo: *La eucaristía como sacrificio sacramental* . . 242
§ 6. Sacrificio y sacramento 242
1. Historia 243
2. Contenido 246
§ 7. La realidad del sacrificio de la misa 248
I. ¿Qué es un sacrificio? 248
1. El concepto teológico de sacrificio según la historia de las religiones 248
2. Estadios histórico-salvíficos del sacrificio en la revelación judeo-cristiana 249
3. Elementos estructurales objetivos del sacrificio . . 255
II. Existencia del sacrificio de la misa 259
1. La prueba escriturística 260
2. Prueba de la tradición 262
§ 8. Esencia del sacrificio de la misa 269
I. La doctrina de la Iglesia 269
II. Esencia física del sacrificio de la misa 272
III. La esencia teológica (¿metafísica?) del sacrificio de la misa (teorías sobre la misa como sacrificio) . . . 274
IV. Ensayo de síntesis 279
§ 9. Los efectos del sacrificio de la misa 287
I. Los efectos en general 287
II. De los efectos de la misa en particular y de los frutos del sacrificio de la misa 293

Capítulo tercero: *La eucaristía, banquete sacrificial* 302
§ 10. El ministro y el sujeto de la sagrada eucaristía 302
I. El ministro 303
II. El sujeto del sacramento 305
§ 11. Los efectos de la eucaristía 312
I. Los efectos en general 313
II. Los efectos en particular 315
§ 12. Necesidad de la eucaristía para la salvación eterna . . . 323

Capítulo cuarto: *La eucaristía como objeto digno de adoración* . 326
§ 13. La adoración y veneración del Santísimo 326

Capítulo quinto: *Eucaristía e Iglesia* 332
§ 14. El cuerpo eucarístico y el cuerpo místico de Cristo . . . 332

§ 15. Nacimiento y crecimiento de la Iglesia desde el misterio eucarístico hasta el fin del mundo 344

EPÍLOGO 353

Índice de nombres 355

Índice alfabético de materias 365

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD) ha sido concebido como un manual breve para uso de los teólogos. Aparece en formato de bolsillo para poder acompañar también al estudioso por los caminos de la reflexión. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores, como por ejemplo el nuevo *Mysterium Salutis.* Un breve compendio puede, con su selección y sistematización interna, aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente; ofrecer fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y sobre todo, brindar una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone un cierto conocimiento de la materia.

Este pequeño compendio pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1) al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Esos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en esas verdades;

2) a la historia de cada una de esas doctrinas, porque es en

esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar;

3) a la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que como tal representa algo más que la suma de las partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe también mantenerse y hacer resaltar la visión de conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo, por lo menos, de seis semestres tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituye un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este manual estimule a quien lo toma en sus manos no sólo como un compendio doctrinal sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y sus meditaciones religiosas a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico, sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y la conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud abierta para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre la doctrina de la Iglesia participa en la «historicidad» tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesiástico.

Quiera Dios que este compendio, que siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

*

Aparece ahora este volumen segundo de la serie de la publicación (CTD VI), después del *Evangelio de la gracia* (CTD V). Lleva el título de *Sacramentos. Eucaristía* y precede inmediatamente al volumen sobre otros seis sacramentos (CTD VII). Por razones técnicas, pero también por motivos objetivos, como se verá, la doctrina sacramental de la Iglesia aparece, pues, en dos volúmenes. Quiera Dios que puedan aportar un poco de claridad hoy precisamente en que, con la triunfante renovación de la liturgia, el misterio sacramental en sí y especialmente el misterio de la eucaristía se han convertido en punto capital de la discusión teológica.

Las exposiciones que siguen intentan también y se esfuerzan por llenar de algún modo el abismo abierto entre los conceptos teológicos y la realidad creída — abismo que se descubre sobre todo en la doctrina sacramental —, tanto a través de la forma de lenguaje como en razón del método empleado en la exposición del tema. Nuestro lenguaje natural no puede traducir a conceptos de sentido inequívoco tanto los secretos personales como — y menos aún — las realidades y acontecimientos que sólo la fe puede comprender, por ello se ve obligado a expresar tan compleja realidad en un lenguaje figurado, con metáforas, y hacerla comprensible forjando unos modos de expresión adecuados y sirviéndose a menudo de afirmaciones paradójicas. Así se abre en el lenguaje teológico la sima ya aludida entre la palabra que designa y la realidad designada. Esto comporta a menudo el peligro de una tensión insalvable que se establece entre la «teología conceptual» que se hace en las escuelas oficiales y la «teología realista» que alienta en la vida práctica espiritual y en la mística.

Especialmente por lo que se refiere a la doctrina de la eucaristía, la teología de la Iglesia ha intentado superar esa tensión mediante profundas reflexiones teológicas, que por razón del tema mismo hallarán una exposición algo más amplia en el presente volumen.

No querría que este tomito saliese a la luz pública sin haber dado mis más sentidas gracias a mi querido colega el profesor

Englhardt por su valiosa ayuda bibliográfica, a mis ayudantes P. Hermann, Josef May y Heribert Rossmann por su colaboración técnica, a mi secretaria, Ruth Hapke y a los lectores de la Editorial, Gerhard Kukofka y Monica Bock por el esfuerzo que han puesto.

Ratisbona, en la fiesta de san Atanasio

JOHANN AUER

ABREVIATURAS

Los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, así como las revistas, se citan con las mismas siglas empleadas en *Sacramentum Mundi* (SacrM), Herder, Barcelona 1972s.

BAUER DT	*Diccionario de teología bíblica*, dir. por J.B. BAUER, Herder, Barcelona [2]1971.
BL	*Bibel-Lexikon* (HAAG DB), dir. por H. HAAG, Einsiedeln [2]1968.
BOTTE	B. BOTTE, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* («Liturgiewiss. Quellen und Forsch.» n.º 39), Münster 1963.
BThW	*Bibeltheologisches Wörterbuch* (cf. BAUER DT), J.B. BAUER, 2 vols., Graz [3]1967.
Cat	*Catholicisme, Hier - Aujourd'hui - Demain*, dir. por G. JAQUEMET, París 1948ss.
CTD	J. AUER - J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1974ss.
D	H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgo de Brisgovia [31]1957 (cf. DS); versión castellana: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona [5]1967.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 14 vols., 2 suplemnt., París 1924-1953.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 6 vols., París 1928-1960.
DHGE	*Dictionnaire d'Historie et de Géographie Ecclésiastique*, París 1912ss.
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York [35]1965 (cf. D).

DSAM *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,* I-VI, París 1932ss.

DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 15 vols., 2 suplementos, París 1903-1950.

ECatt *Enciclopedia cattolica,* 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1961.

EKL *Evangelisches Kirchenlexikon,* 4 vols., Gotinga 1955-1961.

FUNK F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae,* I, Paderborn 1905.

Haag DB *Diccionario de la Biblia,* trad. y adaptación castellana del BL por S. DE AUSEJO, Herder, Barcelona [5]1971.

HThG *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* dir. por H. FRIES, 2 vols., Munich [3]1962-1963; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de teología,* Ed. Cristiandad, Madrid.

HDG *Handbuch der Dogmengeschichte,* dir. por M. SCHMAUS, J.R. GEISELMANN, A. GRILLMEIER, Friburgo de Brisgovia 1951ss.

LANDGRAF A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* 8 vols., en 4 partes, Ratisbona 1952-1956.

LThK *Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols., Friburgo de Brisgovia [2]1957-1967.

MEYER K *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* dir. por H.A. MEYER, Gotinga, diversas ediciones.

NCE *New Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York 1967.

PESCH TRLTh OTTO HERMANN PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia 1967.

PG *Patrologia graeca,* J.P. MIGNE (dir.), 161 vols., París 1857-1866, sucesivas reediciones.

PL *Patrologia latina,* J.P. MIGNE (dir.), 217 vols., y 4 de índices, París 1844-1855, sucesivas reediciones.

RAC *Reallexikon für Antike und Christentum,* TH. KLAUSER (dir.), Stuttgart 1950ss.

RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 7 vols., Tubinga [3]1957-1965.

RNT *Regensburger Neues Testament,* publicado por A. WIKENHAUSER y O. KUSS, 10 vols., Ratisbona 1938ss; trad. cast.: *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1967ss.

SacrM *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (K. RAHNER y otros, dirs.), 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1975.

ThGG *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (homenaje a M. Schmaus), publicado por J. AUER y H. VOLK, Munich 1957.

ThW *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* G. KITTEL (dir.), 8 vols., Stuttgart 1933ss (hay trad. italiana en curso).

VtB *Vocabulario de teología bíblica,* dirigido por X. LÉON-DUFOUR, Herder, Barcelona [6]1973.

WA MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimare Ausgabe») 1883ss.

INTRODUCCIÓN

Una existencia cristiana no es posible sin la realidad que desde el siglo III, y en un sentido más preciso desde el siglo XII, se denomina *«sacramento» en la teología eclesiástica. No sólo en la* gnosis de los siglos II-III, sino también entre los mesalianos del siglo V, entre los espirituales de la edad media y en la doctrina reformada de Lutero y de Calvino, pero sobre todo desde la ilustración, no han dejado de alzarse graves reparos contra esa realidad. Desde la ilustración se la tacha de «magia» grosera y se la excluye por lo mismo de cualquier postura cristiana. En los últimos tiempos se contrapone el sacramento a la «palabra de Dios» o se identifica con ella. A partir de la primera guerra mundial la «Palabra» ha logrado una mayor importancia, incluso en el campo católico, a través de los movimientos bíblico y ecuménico. Independientemente de todas estas «modas», condicionadas por el tiempo, pero determinadas asimismo por el propio tema, el sacramento continúa siendo una pieza esencial en la existencia cristiana, al igual que la oración y la palabra de Dios, la vida que actúa por la gracia y el seguimiento de Cristo llevando la cruz. Una referencia a los cuatro problemas fundamentales de la existencia humana quizá pueda esclarecer y fundamentar un poco estas afirmaciones.

El primer problema básico de la existencia humana es sin duda el binomio *cuerpo-alma,* cuyo objeto es la diferencia y la autonomía relativa de los dos campos del ser a que el hombre pertenece, el material-corpóreo y el espiritual-personal. Así como

su mutua referencia y sus respectivas relaciones de primacía y servicio.

Estrechamente vinculado con este problema está el segundo, *el problema social,* que versa sobre las relaciones de ser y de valor del individuo para con la comunidad y de la comunidad para con el individuo. Como la persona particular comporta esencialmente unas estructuras sociales, así toda comunidad humana está esencialmente referida a las personas libres.

Detrás de las cuestiones mencionadas hay otros dos problemas que penetran de forma aún más profunda en la esencia y existencia del hombre, que las someten a crítica y las esclarecen. Uno de ellos, el tercero, se caracteriza por la diferencia e interrelación de *inteligencia y voluntad* como fuerzas primordiales del espíritu humano. Mientras la inteligencia está orientada al necesario orden objetivo, la voluntad es portadora del misterio de la libertad personal del hombre. No cabe duda de que en el conocimiento entra algo más que la inteligencia, y que en la libertad entera algo más que la voluntad; pero en el lenguaje tradicional estas dos facultades espirituales del hombre aparecían como las bases del conocer y del querer humanos. Muchas de las cuestiones que suscita nuestra existencia humana — intelectualismo o voluntarismo, contemplación o acción — tienen su fundamento en la mencionada distinción e interrelación. Íntimamente relacionado con estos problemas está el cuarto, y último, que puede expresarse como la relación de *ser y obrar,* y que descubre su verdadera problemática no tanto en el mundo material de objeto-causalidad cuanto en el mundo espiritual de la persona. En la medida en que la persona representa el escalón más alto del ser, hay que afirmar que precisamente ese ser sólo se cumple del todo en una especie de «autorrealización». Es un ser que siempre tiene que llegar a ser lo que es realizándose a sí mismo. En su consumación llega a ser como persona — según tiene que mostrar la teología — plena «actualidad», *actus purus.* Si en el «ser creado» del hombre este total «ser persona» nunca puede ser una realidad en este mundo a causa de su corporeidad y de su condición de mortal, porque es criatura y porque está condicionado por el pecado, esa tensión no deja de manifestarse también en su «personalidad creada» cuando nosotros los hombres conocemos «ideas y valores», que sólo a través de nuestra acción pasan a ser realidades concretas, cuando desarrollamos unas concepciones que pese a toda su grandeza intrínseca permanecen estériles y sin valor en el campo de los hechos, cuando con nuestra acción creadora no las realizamos en el campo del mundo objetivo, cuando no las convertimos en hechos concretos. Sólo esas realidades pueden ser importantes para nuestra existencia humana y cristiana.

La importancia de estos problemas fundamentales de la existencia es múltiple en la vida del hombre, especialmente en su vida religiosa, porque esta vida enfrenta a todo el hombre con la decisión suprema. Las tensiones entre fe y amor, entre vida contemplativa y activa, entre culto visible y religión espiritual, entre piedad individual y culto comunitario y vivo, tensiones que se manifiestan en todas las religiones, apuntan a estos problemas fundamentales.

En *las religiones de fundación meramente humana* esas tensiones se han manifestado bajo múltiples formas, en cuanto que tales religiones, nacidas de grandes ideas y encarnadas en un frondoso culto exterior, fueron desarrollando unas formas más intelectualizadas, y pagaron ese desarrollo con el derrumbamiento cada vez mayor de la comunidad de culto y con la ruina de la misma religión (véase la destrucción de la religión popular griega a manos de la filosofía y de las tentativas por resarcir al individuo de este derrumbamiento introduciendo una religión estatal o las religiones mistéricas del oriente).

La *religión revelada del Antiguo Testamento* mantuvo, por la acción de Dios, las susodichas tensiones hasta la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.). Los grandes profetas (Amós, Isaías) conservaron viva la imagen revelada de Dios invocando la historia de Israel, luchando contra la exteriorización de la piedad (obediencia, y no sacrificio: 1Re 15,22; Os 6,6; Am 5,21-24; Mal 1,6-10; Sal 50), exhortando a la conversión del corazón (Is 45,22; Ez 18,30; Jer 35,15) y a la acción social (Is 1,17; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10), reavivando en todas las tribulaciones del pueblo la fe en las promesas salvíficas de Yahveh. Y aunque el propio Cristo habría de combatir contra la piedad legalista y externa de

los fariseos y doctores de la Ley, también en su tiempo hubo en Palestina gente realmente piadosa, que acogió su mensaje — como María, como los apóstoles.

El mismo Dios creador ha establecido *un orden nuevo* al enviar a su Hijo unigénito al mundo en la plenitud de los tiempos (Gál 4,4s), para que se hiciera hombre — et Verbum caro factum est (Jn 1,14) — y para que con su obediencia hasta la muerte (Flp 2,8) librase a todos los hombres del desorden del pecado. Cristo, el hombre-Dios, ha asumido en su encarnación y redención a la humanidad entera — et habitavit in nobis (Jn 1,14) —, y ha permanecido con nosotros por su palabra y por sus sacramentos (Mt 28,19s; Jn 6,56s; 17,22), por su misión que ha confiado a sus apóstoles y mediante el Espíritu divino que ha derramado sobre su Iglesia en la fiesta de Pentecostés (Jn 14,15-17; Act 2). — El ser divino-humano de Cristo se ha convertido, según el plan salvífico de Dios, en la solución auténtica de todos los problemas de la existencia humana. *Cristo es el sacramento originario,* pues en él se ha hecho visible la misericordia de Dios y el amor divino se ha convertido en una realidad eficaz. «Porque también nosotros éramos en algún tiempo insensatos, incrédulos, extraviados en el error, esclavos de infinitas pasiones y deleites, estábamos llenos de malignidad y de envidia, éramos objeto de horror y nos aborrecíamos los unos a los otros; pero después que Dios nuestro Salvador ha manifestado su benignidad y amor para con los hombres (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία... τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ); nos ha salvado, no a causa de las obras de justicia que hubiésemos hecho, sino por su misericordia, haciéndonos renacer por el baño (del bautismo) y renovándonos por el Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros copiosamente, por Jesucristo Salvador nuestro; para que, justificados por su gracia, vengamos a ser herederos de la vida eterna, conforme a la esperanza» (Tit 3,3-7).

El marco en el que Cristo está presente y opera por su Espíritu en medio de nosotros, especialmente a partir de pentecostés, es *su Iglesia* que, como el propio Cristo, tiene una importancia sacramental y puede, por tanto, llamarse *sacramento universal.* La Iglesia, que es «pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo», prolonga las tres funciones de Cristo — la

función docente, la sacerdotal y la pastoral — en nombre y en virtud del mismo Cristo Jesús y es, en razón de ello, el lugar propio de todos los sacramentos que, como signos visibles, comunican la gracia invisible, una «participación en su misma vida gloriosa», según la promesa de Jesús y en virtud de su nombre. De ahí que la encíclica *Mystici Corporis Christi* (1943) compare los sacramentos con los auténticos «instrumentos» que operan la vida, la salud y el crecimiento del cuerpo de Cristo y de sus miembros.

El propósito de este tratado de teología sacramental que ofrecemos ahora es proporcionar una comprensión más profunda de la estructura interna de esos sacramentos, así como de la estructura de nuestra existencia cristiana, dependiente de esos mismos sacramentos; encontrar el sentido profundo de los signos sacramentales y de su eficacia por la que se refiere a la gloria de Dios y a la salvación de cada cristiano.

A pesar de todas las profundas diferencias que median entre los distintos sacramentos, y que no han permitido la elaboración sistemática, general y perfecta de una teología sacramental a lo largo de un milenio, los sacramentos presentan algo en común — al menos desde el siglo XIII — que hay que compendiar y discutir en una teología sacramentaria general (I parte), a fin de que en la exposición de cada uno de los sacramentos, en la teología sacramentaria especial (II parte) no nos veamos precisados a repetir una serie de cuestiones fundamentales.

LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

INTRODUCCIÓN

DThC XIV (1939) 485-655: Sacraments (A. Michel). — EC X (1953) 1569-1584: Sacramenti (G. Carrière). — RGG V (1961) 1321-1329: Sakramente (Sommerlath, Kreck). — LThK 9 (1964) 218-232: Sakrament (PRÜMM, SCHNACKENBURG, FINKENZELLER, KINDER); 240-243: Sakramententheologie (K. RAHNER). — NCE 12 (1966) 789s: Sacramental Theology (J. R. Quinn); Sacraments, Conditional Administration of (P. L. Hanley), 801, 803-816: Sacraments, Iconography of (P. Verdier), Theology of... (L. Vilette). — F. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trente sur les sacraments en général* (Bulletin de Lit. eccl. 1914 [361-377, 401-425], 1915/16 [17-33, 66-88], 1918 [161-181]). — J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich 1925, 38-94. — E. DORONZO, *De sacramentis in genere*, Milwaukee 1946. — J. AUER, *Die Sakramententheologie von heute*, Gloria Dei 5 (1951) 56-73. — L. HÖDL, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre bei Herveus Natalis*, Munich 1956. — *Recent Trends in sacramental Theology*, IThQ 23 (1956) 115-217. — W. A. VAN ROO, *De sacramentis in genere*, Roma 1957. — A. M. ROGUET, *Los sacramentos signos de vida*, Estela, Barcelona. — E. H. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián [3]1967. — B. LEEMING, *Principles of Sacramental Theology*, Medelin 1960. — K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona [2]1967. — L. BOUYER, *Palabra, Iglesia y sacramentos*, Desclée de Brouwier, Bilbao 1967. — H. BEINTLER, *Wort, Geist, Kirche*, KuD 11 (1965) 277-301 (ev.). — J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1966. — H. KLOS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970 (SBS 46). — A. SKOWRONEK, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1971. — G. RAMBALDI, *Los sacramentos*, 2 vols., Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1963. — M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VI: Los sacramentos, Rialp, Madrid.

Vamos a exponer las cuestiones más importantes de los sacramentos en general en siete capítulos. Después de tratar el con-

cepto y esencia del sacramento (cap. primero), seguirá el estudio concreto de los tres elementos constitutivos del mismo, a saber: la estructura esencial del signo sacramentario (cap. segundo), la realidad y los efectos salvíficos de los sacramentos (cap. tercero), así como su origen, su número y orden (cap. cuarto). Los dos capítulos siguientes exponen las ideas más importantes acerca del ministro (cap. quinto) y del receptor (cap. sexto) de los sacramentos. El capítulo séptimo, y final, trata del mundo sacramental y de la existencia sacramental del hombre.

Capítulo primero

CONCEPTO Y ESENCIA DEL SACRAMENTO

Los cuatro apartados en que se divide el presente capítulo pretenden lograr una imagen preliminar del sacramento. Tras una disquisición sobre la palabra misma (§ 1), se estudiará con mayor detalle la realidad, significado y estructura del sacramento, intentando algún tipo de definición (§ 2). Pueden contribuir a un mayor esclarecimiento de esas ideas algunas referencias a las analogías sacramentarias precristianas — entre los judíos — y extracristianas — principalmente entre los griegos — (§ 3). Finalmente, una breve historia de la sacramentología general dará una visión de todos los elementos sobre los que habrá que volver en el resto del tratado (§ 4), al tiempo que permitirá una visión sintética de la elaboración de estas doctrinas teológicas, tal como se han ido estructurando desde la Escritura y la predicación, desde la realidad misma que estudiamos y desde la vida religiosa, a partir de cada uno de los ritos sacramentales.

§ 1. *Significado de la palabra sacramento*

ThW (1966) 809-834: Μυστήριον (Bornkamm). — Haag DB 1266-1273: Misterios. — LThK 7 (van Imschoot) (1962) 727-731 (bibl.). — SacrM IV 710-718: Misterio. — J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»* I: *Les Anténicéens*, Lovaina 1924. — Landgraf III, 1. — D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scholastique (1050-1240)*, Lovaina 1950. — T. FILTHAUT, *Teología de los misterios*, Desclée de Br. 1964.

La Escritura habla en varios pasajes de cada uno de los ritos salvíficos que hoy se denominan «sacramentos». Sin embargo no conoce todavía el concepto teológico de «sacramento» para el conjunto de esos ritos y para cada uno de ellos. En el texto original griego del Nuevo Testamento la palabra μυστήριον en Ef 5,32 tiene relación con el matrimonio; aunque todavía no significa lo que nosotros designamos como «sacramento del matrimonio», sino que señala más bien el misterio de amor entre un hombre y una mujer, que se explica con el «misterio de fe» entre Cristo y la Iglesia. En otros pasajes — la palabra aparece 27 veces en el Nuevo Testamento, 20 de las cuales en Pablo — significa la economía oculta de Dios, que se revela sobre todo en la obra salvífica de Cristo y que en los Evangelios Sinópticos — 3 veces: Mc 4,11 y par. — se designa como «misterio del reino de Dios». En Ap — 4 veces — la palabra *mysterium* sirve para calificar algunas visiones simbólicas y enigmáticas.

Ignacio de Antioquía emplea la palabra, en *Ad Magn.* 9,1, todavía en el mismo sentido que Pablo, mientras que en *Tral.* 2,3 designa ya con ella el servicio de los diáconos en los misterios de Cristo dentro de la Iglesia. En la Iglesia griega oriental, al menos desde el siglo III — Clemente de Alejandría, Orígenes — la palabra μυστήριον designa las doctrinas y servicios sagrados, las cosas y ritos sacros de la Iglesia y en consecuencia también los sacramentos propiamente dichos — CIRILO DE JERUSALÉN, PSEUDO-DIONISIO —.

En las versiones latinas más antiguas (Ítala) de la Escritura la palabra μυστήριον se traduce por *sacramentum* (cf. 1Cor 13,2; Ef 5,32), y la provincia romana de Africa mantuvo siempre firmemente esta palabra *sacramentum* — en TERTULIANO 134 veces, en CIPRIANO 64 veces —. Además, TERTULIANO, que tuvo singular importancia para el desarrollo del lenguaje eclesiástico latino, utilizó esta palabra de modo general — como la griega μυστήριον — para designar los ritos de iniciación y las celebraciones mistéricas de los dioses, los sacrificios, signos y presagios en el culto; para designar la fe y las doctrinas de fe, las doctrinas secretas y la economía divina. Pero también, y sobre todo, en el sentido específico latino de una «fórmula de juramento» — una jura de

bandera en el lenguaje militar — y como la suma de dinero que se deja en el templo como «fianza» de un contrato — término jurídico —. En el sentido de jura de bandera, TERTULIANO ha empleado *sacramentum* aplicándolo especialmente al bautismo — voto del bautismo —, como puede verse en *Mart.* 3,1: *CChr.* I,5; *Spect.* 24,4: ibid. I 284; *Coro.* 11,1: ibid. II 1056; *Scorp.* 4,5: ibid. II 1076; *Idol.* 19,2: ibid. II 1120; con ello Tertuliano ha echado las bases del término teológico «sacramento» en el sentido actual.

En las tierras europeas del imperio romano prevaleció más bien el préstamo griego de *mysterium:* en los dos conceptos latinos se mezclaban el sentido griego — acción oculta de Dios — y el romano — asentimiento humano y obligación moral frente a la divinidad —. Esta palabra *sacramentum* no sólo tenía que expresar el hecho de que en adelante está revelado lo que hasta ahora permanecía oculto — secreto (así, KARL PRÜMM, jesuita), sino más aún el vivir, obrar y estar en Cristo para nuestra salvación. En muchos casos se utilizaron también otras palabras tomadas del antiguo lenguaje de los misterios — revestirse de Cristo, morir y resucitar con Cristo, etc.; cf. STD V § 16 —. Se llamó sobre todo mysterium el culto que se celebraba por encargo de Cristo — eucaristía: Lc 22,19 y par. —, por cuanto que abarcaba a la vez doctrina, acción y acontecimiento secretos, imagen y realidad. Este amplio concepto de *mysterium* = *sacramentum* se mantuvo hasta que, hacia mediados del siglo XII, la palabra se relacionó de un modo más estrecho con el conjunto de los siete ritos que hoy todavía llamamos sacramentos. Esta definición más concreta se aplicó principalmente a la forma de eficacia (objetiva) de los sacramentos, así como a la institución de tales ritos debida a Cristo; elementos éstos que no correspondían a otros ritos, signos o cosas que hasta entonces también se habían designado como *sacramentum* y *mysterium* — por ejemplo, el signo de la cruz, el padrenuestro, el rito funerario, etc. —.

§ 2. *Significado objetivo de sacramento: definición del sacramento*

J. Ev. Kuhn, *Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten*, ThQ 37 (1855) 3-57. — J. Betz, *Wort und Sakrament*, en *Verkündigung und Glaube*, publicado por Th. Filthaut, Friburgo de Brisgovia 1958, 76-99. — K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, en *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, publicado por M. Schmaus, Munich 1960, 7-52. — E. H. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián ³1967. — Sobre iconografía de los sacramentos: NCE 12 (1967) 802-806 (P. Verdier); *Sacraments as signs of faith*, ibid., 813-816 (L. Vilette). — S. Vilette, *Fe y sacramento*, Estela, Barcelona. 1964. — Cf. bibl. sobre la teología de los misterios en § 8.

Si en la Iglesia occidental ya Tertuliano († después del 220) había contribuido de modo importante al esclarecimiento de la realidad sacramental mediante la aplicación del término *sacramentum*, tomado del lenguaje jurídico y del militar, el gran iniciador de la teología sacramentaria fue sobre todo Agustín († 430) mediante una serie de oportunas distinciones. Impulsado por su platonismo filosófico, así como por su lucha cristiana contra los donatistas, Agustín introdujo la distinción entre rito visible y efecto invisible, denominando *signum* al rito sensible: *sacramentum, id est sacrum signum (De civ. Dei* 10,5: PL 41, 282). Al efecto del sacramento lo denomina *res sacramenti:* «signa quae, cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur» (Ep 138, 7: PL 33, 527). «Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur» *(Sermo* 272: PL 38,1247). Finalmente, Agustín distingue en el propio signo sacramental entre *elemento* y *palabra*, cuando enseña, a propósito del bautismo: «Accedit verbum (= la fórmula bautismal) ad elementum (= el agua) et fit sacramentum» (In Jo 80,3: PL 35,1840).

En Isidoro de Sevilla († 636) ya aparece claro que la eficacia es el elemento más importante en el sacramento: «Ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina (Spiritus sanctus) secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur» *(Etym.* VI 19.40: PL 82,255). En Hugo de San Víctor († 1141) aparece finalmente el elemento de la *institución* del sacramento cuando define: «Sacramentum est corporale vel

materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam»: sacramento es una realidad corporal o material, una cosa o acción puesta en el mundo visible, que por su semejanza representa, por institución significa y por la fuerza de su santificación contiene una gracia invisible y espiritual *(De sacramentis chr. fidei* I 9,2: PL 176.317).

La primera definición completa de sacramento se encuentra en Juan Duns Scoto († 1308: *Ord.* IV d. 1, q. 2, n. 9): «Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris»: sacramento es un signo sensible que, por institución divina, significa de modo eficaz la gracia divina o un efecto gratuito de Dios, ordenado a la salvación del hombre viador. En los teólogos precedentes (Buenaventura, Tomás de Aquino) se encuentran los elementos aislados, pero aún no una definición completa. El sacramento es un hecho o una realidad perceptible por los sentidos o bien un rito sensible, instituido por Cristo, para dar a conocer las gracias de salvación merecidas por él, para contenerlas y transmitirlas a los hombres por medio de los hombres en estado de peregrinos, mediante la realización del sacramento por el ministro y el que lo recibe.

De acuerdo con todo esto, la estructura del sacramento se caracteriza por cuatro elementos: 1) el signo exterior y sensible, del que trataremos en el capítulo segundo; 2) la realidad y eficacia internas de la gracia, que estudia el capítulo tercero; 3) la institución por parte de Cristo, sobre la que versará el capítulo cuarto; 4) la realización del mismo por obra del que lo administra y de quien lo recibe; y de esto se ocupará el capítulo quinto. Siguen ahora unas consideraciones generales sobre estos cuatro puntos de vista.

1. En un sacramento se trata siempre de una realidad externa, perceptible por los sentidos, un acontecimiento o hecho experimental. Sin este elemento exterior que los sentidos pueden captar, no hay sacramento. Un hecho puramente interior y espiritual no puede constituir un sacramento. Al igual que pertenece a Cristo el ser humano histórico, también esa realidad sensible pertenece al

sacramento como *signo de Cristo.* En ella se fundamenta también el específico efecto social de los sacramentos y éstos se convierten en auténticos *signos eclesiásticos,* en cuanto que, como instrumentos del cuerpo místico de Cristo, contribuyen a la edificación de ese cuerpo y a la formación del pueblo de Dios, al honor del Dios que se compadece y a la salvación del hombre pecador y redimido por Cristo. La visibilidad del hecho sacramental hace también posible un cierto control de la comunidad por medio del hecho de la recepción sacramental y, al menos, de los efectos jurídicos de ese sacramento para la Iglesia — por ejemplo, la pertenencia a la Iglesia por medio del bautismo —.

2. Este elemento de *signo eclesiástico* se expresa además por el hecho de que el sacramento no es sólo y en sí mismo símbolo o imagen de cosas o realidades sagradas — como el signo sensible de la cruz o el símbolo del pez —, sino que recibe su auténtico *carácter de signo* por las obras y palabras ejecutadas por el hombre. Ahora bien, sólo con la actuación puede establecerse y existir una comunidad humana. Este carácter de signo comporta al mismo tiempo que los sacramentos sean *signos de la fe* prácticos y eficaces para aplicar la salvación de Cristo a quienes los reciben: «Signum sensibile practicum... certum, nisi indispositio suscipientis impedit» (J. D. Escoto, *Ord.* IV d. 1, q. 3, n. 3).

La certeza de la realidad significante y experimental es garantía de la certeza con que se transmite la salvación, en cuanto que ese signo puede entenderse y realizarse en la fe. Ya el Maestro Simón (1140/50) establece una conexión intrínseca entre el carácter de signo y el efecto del sacramento *(sacrum signatum).* El sentido significante de este hecho o acción sacramental apunta ante todo a la santificación personal del hombre, de tal modo que estos ritos perceptibles exteriormente se confirman como auténticos *signos de la gracia.* Así pudo escribir Tomás de Aquino: «Sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi iam nati et passi. Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua iustificatur homo» (ST III q. 61, a 4 c). Por lo mismo, los sacramentos no son únicamente signos de «la promesa divina», como en Calvino y en Lutero, ni sólo signos

para suscitar la fe, como quería Melanchton, que pudo escribir: *Fides sacramenti, non sacramentum iustificat,* lo que justifica no es el sacramento, sino la fe del sacramento *(Apol. CA* XIII 23).

Si desde el punto de vista de la contrarreforma la Iglesia pudo declarar en Trento que los sacramentos no habían sido instituidos sólo para robustecer la fe — *propter solam fidem nutriendam:* D 848, cf. 851 — DS 1605,1608 —, en el concilio Vaticano II pudo proclamar expresamente como su propia doctrina que: «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del cuerpo de Cristo y al culto que se debe a Dios; como signos tienen también la misión de instruir. No sólo presuponen la fe, sino que por la palabra y la acción también la alimentan, la robustecen y la muestran; por eso se llaman *sacramentos de la fe*» *(Constitución sobre la Liturgia,* n.º 59). Justamente a este sentido eficaz de los sacramentos responde asimismo el que sus signos sean «signos completamente naturales» — inmersión, lavatorio, unción, comida, confesión de palabra y de obra —, y no signos meramente convencionales. A los signos naturales les corresponde una cierta duración, como la que era necesaria para los sacramentos *(significant semper et universaliter:* Buenaventura, *Breviloquium* VI c. 4 n. 3).

En razón de la *estructura histórica* de la existencia humana, y del estado de gracia vinculado a la misma, también el signo sacramental participa de las tres dimensiones de la conciencia humana del tiempo. Así, la nueva alianza no sólo es la culminación de la antigua, sino que todavía está incompleta en sí misma, como expone en cierta ocasión Ambrosio en su comentario a los salmos *(in Ps.* 38, n. 25/PL 14,1051: *Umbra in lege, imago vero in evangelio, veritas in coelestibus,* etc.). Y Tomás de Aquino escribe a propósito de la eucaristía: «Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Unde sacramentum est et *signum rememorativum...* passionis Christi, *et demonstrativum...* gratiae, *et prognosticum,* id est praenuntiativum futurae gloriae»: sacramento (medio

de santificación) en sentido propio se dice porque está ordenado a significar nuestra santificación, en la que pueden considerarse tres elementos: la causa eficiente de nuestra santificación está en los padecimientos de Cristo; la causa formal de nuestra santificación se encuentra en la gracia y en las virtudes; y el fin último de nuestra santificación está en la vida eterna. De ahí que el sacramento sea un signo que recuerda la pasión de Cristo, que apunta a la gracia presente y que señala hacia el futuro y que promete la gloria venidera» (ST II q. 60, a. 3 c).

Esta *plurivalencia del sentido del signo* permite entender por qué el sacramento en sí ha recibido explicaciones tan sorprendentemente distintas en la teología: la teología griega partió de su antigua *concepción del símbolo,* la edad media consideró el sacramento desde la idea aristotélica de *entelequia* o finalidad, como «causa instrumental» de la salvación. La teología mistérica de O. CASEL intentó reelaborar el sentido de sacramento en conexión con los Padres griegos y dentro de un *esquema histórico-salvífico.* Las recientes tentativas de J. BETZ y K. RAHNER se esfuerzan por esclarecer el signo sacramental como un *signo verbal.*

3. Que a ese signo natural y sensible corresponda el efecto sobrenatural e invisible, es algo que sólo se puede entender en el pensamiento cristiano a través del hecho histórico de la institución de los sacramentos por Cristo. Por ello declaraba el Concilio Tridentino: «Si quis dixerit sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta... a.s.» (D 844 — DS 1601). En sus reflexiones filosófico-teológicas Agustín sólo había hablado de *Cristo en cuanto causa de los sacramentos: Quando de latere Christi sacramenta ecclesiae profluxerunt? Cum dormiret in cruce (In Ps.* 40, n. 10: PL 36,461, cf. 668). Sólo el siglo XII, con su mentalidad jurídica, se planteó el problema de la institución histórica de los sacramentos por Cristo. Tomás de Aquino responde a esta cuestión de forma afirmativa y categórica para todos los sacramentos. El pensamiento teológico actual ofrece numerosas tentativas por retrotraer una vez más la *causalidad primera* de los sacramentos al propio Cristo, para incluir así el espacio de la Iglesia en el problema de la institución de los sacramentos, pues

los logros exegéticos plantean en este punto dificultades para vari sacramentos. Volveremos más despacio sobre esto en el capítu cuarto.

4. Para el hombre moderno estas tres precisiones de la te logía medieval deben completarse señalando que pertenece a esencia de cualquier sacramento el recibirlo y no sólo el pone y que, si hay que *recibirlo,* es preciso que lo *administre* otro homl El hombre de la edad media, con su concepción feudal de sociedad, aceptaba este hecho de modo irreflexivo; pero el ho bre moderno tiene que meditarlo detenidamente, para compren la estructura del sacramento en su totalidad. Estas cuestiones estudiarán con mayor espacio en el capítulo quinto.

5. Los cambios habidos en la intelección del carácter simbóli del sacramento se advierten con singular claridad en *la represe tación de los sacramentos por medio de las artes plásticas.* Has el siglo XIV las representaciones gráficas *de cada uno de los rit son representaciones tipológicas:* sucesos del Antiguo Testamen y del Nuevo tienen que exponer los efectos del bautismo, de eucaristía y de la penitencia. Esto vale ya para las imágenes las catacumbas, tendencia que se acentúa en las esculturas r mánicas y en los pórticos de las iglesias, principalmente en Bo goña, en Provenza y en el Languedoc (cf. la *Glossa ordinaria Jn 13,8* sobre el lavatorio de los pies: *Qui non lavatur per bapti mum et confessionem poenitentiae, non habet partem cum Jesu:* P 114,405). Por lo general se representan juntos la cena, el bautism y la penitencia. Indicaciones literarias como *exterius* e *interius,* o bi *sub lege* y *sub gratia* aclaran muchas veces tales tipologías los primeros tiempos del gótico; hacia finales del siglo XIII es representación tipológica cede el puesto a la *consideración litúrgic* y a comienzos del XIV se representa *el ciclo de los siete sacr mentos,* principalmente en los miniados (cf. el *Pasionario Cunegunda:* Praga, Biblioteca Nacional, Ms 14, A 17, de 132 y el Breviario dominical de Jean Pucelle). Muchas veces estos sie sacramentos aparecen representados al lado de otros septenari — virtudes, vicios, dones del Espíritu Santo, obras de miserico

dia —. El gótico tardío añade las grandes pinturas en tabla (ROGIER VAN DER WEYDEN 1450, Amberes; el altar de Cambray en Madrid, 1457).

Al lado de la consideración tipológica y litúrgica, los sacramentos reciben frecuentemente una explicación *en conexión con la Iglesia,* que nace de los sacramentos, según la sentencia de san Agustín: *Domino, cum dormiret in cruce, latus eius lancea percussum est* (Jo 19,34), *et sacramenta profluxerunt, unde facta est ecclesia. Ecclesia enim coniux Domini facta est de latere, quomodo Eva facta est de latere (Adam)* = pues, cuando el Señor dormía (había muerto) en la cruz, la lanza atravesó su costado y brotaron los sacramentos con los que se creó la Iglesia. Y es que la Iglesia fue creada como esposa del costado del Señor, al igual que Eva fue creada del costado de Adán *(In Ps. 126,* n. 7: PL 37, 1672). La representación de *los sacramentos en conexión con la eucaristía* se hace más frecuente, sobre todo a partir de 1150, cuando el término «cuerpo místico» no tanto designa a la Iglesia cuanto a la eucaristía. En Inglaterra (Norfolk, Suffolk) surgen desde comienzos del siglo XVI unas columnas octogonales — respondiendo a la forma octogonal de las antiguas capillas bautismales — con la representación del Crucificado y de los siete sacramentos sobre sus ocho superficies, con lo que se ilustra *la conexión de los sacramentos con la cruz de Cristo.* Desde el siglo XVII (Toussaint) se desarrollan las series de *representaciones aisladas de los sacramentos,* debido tanto al interés por las distintas formas litúrgicas como por la sociedad creada por la liturgia.

§ 3. *Analogías sacramentales antes y fuera del cristianismo*

K. PRÜMM, *Religionsgesch. Hdb.* (Friburgo de Br. 1943) 335-352. — PAULY-WISSOWA XVI (Stuttgart 1935) 1209-1350: μυστήριον, Mystagogos (HOPFNER). — DBS 6 (1960) 1-225: Mystères (PRÜMM). — P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento,* Marova, Madrid 1970. — L. KÖHLER, ThAT, Tubinga 1947, 201-208. 217-230. — TH. C. VRIEZEN, ThAT, Neukirchen 1956, 231-270. — L. ALLEVI, *Misterios paganos y sacramentos cristianos,* Herder, Barcelona 1961 (bibl. a cargo de G. Oggioni). — F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., (BAC 200, 203, 208) Madrid. — F. KÖNIG y otros autores, *Diccionario de las religiones,* Herder, Barcelona 1964.

Al ser la nueva alianza cumplimiento de la antigua, surge la cuestión de hasta qué punto los sacramentos de la nueva alianza tienen precedentes o analogías en la Alianza antigua. Como, además, es propia de los signos y ritos sacramentales una «simbología natural», cabe preguntarse si también en las religiones no cristianas se encuentran analogías de nuestros sacramentos. La cuestión se concreta en el Nuevo Testamento por el hecho de que la predicación de los apóstoles tuvo lugar principalmente en el ámbito greco-romano y, en consecuencia, cabía al menos la posibilidad de que los apóstoles procurasen explicar el mensaje cristiano a los hombres de su tiempo, justamente en beneficio de la predicación, sirviéndose de ritos e imágenes del mundo pagano.

1. Ritos de la antigua alianza.

En una consideración histórico-salvífica hay que distinguir, de acuerdo con la revelación — e independientemente de la afirmación histórico-profana de un estado paradisíaco —, tres estadios de la humanidad antes de Cristo: 1) el primitivo estado paradisíaco en gracia; 2) la humanidad bajo el pecado y bajo la ley natural — en ella hay que meter también en cierto modo a los hombres de hoy que nada saben de la revelación judeo-cristiana —, y 3) el pueblo de la alianza del Antiguo Testamento, que tuvo su origen con el pacto que Dios estableció con Abraham y que encontró su formación y desarrollo con la ley mosaica.

a) Para el *estado paradisíaco* mencionaba Agustín dos sacramentos: el *lignum vitae* y el matrimonio, entendiendo por «sacramento» un tipo del sacramento neotestamentario: «Nec sine mysteriis rerum spiritualium corporaliter praesentatis voluit hominem Deus in paradiso vivere. Erat ei ergo in illo (ligno vitae)... sacramentum» *(De Gen. ad lit.* VIII 4,8; de modo parecido se expresa en *De matrimonio* IX 19,36: PL 34,375,408). TOMÁS DE AQUINO enseñaba, por el contrario, que en el paraíso no hubo ningún sacramento, porque no había necesidad de ningún medio de salvación para sanar del pecado y ya estaba lograda la perfección del alma. El razonamiento no resulta convincente, porque el sacramento no es sólo un remedio contra el pecado, sino también un signo de la salvación. En efecto, los sacramentos no son cosas o realidades

extrahumanas, sino que su auténtica razón de ser es el hombre, y su fuerza intrínseca es un «rito», es decir, un acontecimiento que incluye la acción del hombre. Pero la importancia de ese rito radica en que no es, como el resto de la actividad humana, un mero despliegue del propio ser o un intento por realizar los planes y objetivos personales, sino más bien una acción humana, una «tarea» que el hombre cumple como ser social (cf. la investigación de la conducta), para lograr así el bien al que se aspira en ese ámbito social o vinculado y prometido a esa tarea. No es equiparable a la actividad manual utilitaria, ni al juego desinteresado de los niños orientado a su desarrollo, sino más bien a la conducta social o a la creación artística, que busca sensibilizar y realizar para el mundo corporal e histórico las ideas artísticas, oración de un momento estelar. De modo parecido, el rito sacramental pretende realizar la promesa en cuanto que pone la acción humana vinculada con esa promesa de Dios. La causa de que una creación artística no consiga realizar la plenitud de ideas está en la incapacidad y debilidad humanas. Si la acción litúrgica no realiza en el rito la plenitud de las promesas, ello se debe a una deficiencia en la suprema entrega del hombre. Entendido así, el sacramento forma parte del hombre que, desde el comienzo, se encuentra en la historia de la salvación de Dios; y no puede por lo mismo estar ausente por completo del paraíso, como sostuvo ya AGUSTÍN.

b) Por lo que se refiere al *período de sujeción al pecado y a la ley natural* — desde Adán hasta Abraham y Moisés —, hay que decir que el hombre llevaba escrita en su corazón la ley natural (Rom 2,14s) y que la gracia redentora tenía fuerza retroactiva al menos hasta el protoevangelio (Gén 3,15). Para poder decir algo sobre este período de tiempo es necesario tener ante los ojos dos verdades reveladas: tan importante como la voluntad salvífica universal de Dios es el hecho de la singularidad y grandeza de la revelación de Dios en la encarnación de Cristo. Por ello, el camino salvífico «sacramental», que empieza abiertamente con la encarnación de Cristo, sirve también de modelo para la época anterior. Especialmente a partir de la escolástica, ese período de tiempo se divide en dos partes: la época que va *desde Adán hasta Abraham,* y la que se extiende *desde Abraham hasta*

Moisés. Para esa primera época, los teólogos admiten un llamado *sacramento natural,* por el que los hombres eran liberados de la culpa hereditaria y reconciliados con Dios. Este postulado parece deducirse tanto de la voluntad salvífica universal de Dios como de la ausencia de un determinado sacramento visible en ese tiempo.

TOMÁS DE AQUINO piensa en una fe salvífica y operante en el redentor futuro: «Oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu» (ST III q. 61, a. 3). Cita en ese sentido el Aquinatense Rom 3,25s; cf. 22-26: «La justificación por parte de Dios sobre la fe en Jesucristo para todos y sobre todos los que creen en él... Dios le ha expuesto como sacrificio sangriento de reconciliación por la fe, para manifestar su justicia. En su magnanimidad divina ha dejado pasar por alto los pecados precedentes, para revelar su justicia en el tiempo presente; pues quiso a la vez ser justo personalmente y justificar al que cree en Jesucristo.» Se podría pensar también en Gál 5,6, en que el apóstol exige simplemente la fe que opera en el amor, frente a la cual ya no tienen importancia decisiva ni la circuncisión ni el hecho de estar incircunciso.

Para la época *desde Abraham hasta Moisés* cuenta el signo de la alianza, *la circuncisión* (Gén 17,9-14), sin la cual el hombre no pertenece al pueblo de la alianza, al que se le había prometido la salvación. Según el relato de la institución, se trata de un auténtico signo visible de la salvación invisible. Así lo subrayan también TOMÁS DE AQUINO (ST III q. 70, a. 4), e INOCENCIO III enseñaba en 1201: «Etsi originalis culpa remittebatur per circunmcisionis mysterium, et damnationis periculum vitabatur, non tamen perveniebatur ad regnum coelorum, quod usque ad mortem Christi fuit omnibus obseratum» (D 410 — DS 780). Y ésta fue la convicción general, pese a la oposición de Vázquez y Belarmino. Queda el problema teológico de explicar cómo opera ese sacramento. J. D. ESCOTO *(Ord.* IV d. 1, q. 6) y sus seguidores atribuían a la circuncisión, como al bautismo, un efecto por sí misma *(ex opere operato);* contra lo cual hablan muchas expresiones negativas de san Pablo (cf. Heb 7,18: «Queda, por tanto, abrogada la ordenación antecedente, a causa de su inutilidad e insuficiencia»; cf. Gál 5,2-5; Rom

3,20; 4,15; 7,6). Más insostenible aún parece la opinión de Calvino *(Institutio* IV 16,10ss) que no quería ver en la circuncisión más que un signo externo de la alianza, internamente ineficaz. A la circuncisión hay que atribuirle, con TOMÁS DE AQUINO (ST III q. 70, a. 4), el efecto de borrar el pecado original, mas no por una necesidad intrínseca, sino como un efecto que Dios ha vinculado exteriormente a la misma; de tal modo que no se trata de un *signum demonstrativum,* sino sólo de un *signum prognosticum* ¡esperanza en el Redentor! Lo mismo enseñan el Decretum pro Armeniis (D 695 — DS 1310) y el concilio Tridentino (D 845 — DS 1602). Pero que no se deba exagerar la importancia salvífica de la circuncisión se advierte bien por el hecho de que para las mujeres y niñas hasta la ley mosaica sólo se daba el sacramento natural de la fe operativa en la salvación.

c) En el *estadio de la ley mosaica* se pueden señalar una pluralidad de ritos calificados como *sacramentos veterotestamentarios.* TOMÁS DE AQUINO (ST III q. 102, a. 5) los distribuye en cuatro grupos: 1) la circuncisión (bautismo), 2) la comida del cordero pascual (Éx 12,26) y tal vez los panes ácimos (Lev 24,9: eucaristía), 3) diversos ritos de purificación y expiación (Lev 12s; Núm 19s [penitencia], cf. Heb 8,5), 4) ritos de consagración para los sacerdotes (Éx 29; Lev 8), aunque sólo se realizan en Aarón y en sus hijos (sacerdocio). El Aquinatense se plantea el problema de por qué la confirmación, la unción de los enfermos y el matrimonio no tienen ninguna analogía en la antigua alianza (ibid. ad 3).

2. Los misterios paganos.

Los ritos veterotestamentarios tienen un carácter prefigurativo de los sacramentos de la nueva alianza. En cambio, *los misterios paganos no tienen ninguna importancia directa para los sacramentos cristianos,* pues carecen de una verdadera imagen de Dios como fundamento. Además, hay que decir de tales misterios lo que sigue: 1.° En los misterios paganos el hombre buscaba de múltiples modos lograr un dominio sobre la divinidad, más que someterse a su gracia; 2.° por ello, los mitos son intemporales, bien distintos del misterio cristiano que se caracteriza por la muerte expiatoria de Cristo; 3.° su realidad interior consiste sobre todo en un esfuerzo

moral, y no en un acontecimiento religioso propiamente dicho. No hay que excluir, sin embargo, la posibilidad de que Dios otorgase en todo tiempo su gracia también a este esfuerzo ético-natural del hombre, dentro de su voluntad salvífica general.

Las tentativas de la ciencia liberal sobre las religiones por derivar los sacramentos cristianos de los misterios paganos, como de su causa primera, deben considerarse fracasadas (cf. G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum,* Gottinga 1894, p. 235s). La *teología mistérica,* bajo la dirección de O. CASEL, reconoce no obstante *(Die Liturgie als Mysterienfeier,* Friburgo de Br. 1922) de buen ánimo la conexión que existe entre el lenguaje de la mística paulina y el lenguaje de los misterios paganos coetáneos. «Sería casi inconcebible que el lenguaje mistérico de la Iglesia antigua... se hubiese desarrollado sin relación alguna con el lenguaje de los misterios antiguos» (como lo había afirmado K. PRÜMM: O. CASEL, *Glaube, Gnosis, Mysterium,* en JLW 15 [1941] 301). Tampoco la lucha de la joven Iglesia contra los misterios paganos (cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA) ha podido pasar por alto este hecho. Así ha podido PABLO edificar sobre el trabajo preliminar de las primitivas comunidades helenísticas (cf. R. BULTMANN, *Theologie des NT,* Tubinga [6]1968, § 13; trad. cast., *Teología del Nuevo Testamento,* Desclée de Br., Bilbao; O. KUSS, *Der Römerbrief,* Ratisbona 1959, p. 307-381; trad. cast. Herder, Barcelona 1976).

Entre los misterios más importantes hay que mencionar aquí: los misterios griegos de *Eleusis,* que se celebraban en honor de los dioses Deméter, Perséfone y Iankhos. Se discute hasta qué punto entraban aquí en juego unas realidades históricas del viejo período monárquico o si se trata simplemente de la divinización de las fuerzas naturales. La gran fiesta se prolongaba durante nueve días, celebrándose en los meses de septiembre/octubre. A los iniciados se les exigían grandes esfuerzos morales, por lo que estos misterios tuvieron en Grecia un alto significado hasta que desaparecieron de la historia. Mayor influencia debieron tener en el lenguaje de la primitiva teología cristiana los misterios de *Isis y Osiris* de Egipto. También aquí parece estar en juego originariamente un mito del imperio antiguo, que en el transcurso de la historia se elevó a un

mito de la naturaleza. En una oración de este misterio se dice: «Tú eres padre y madre de los hombres; ellos viven de tu pneuma y tienen que alimentarse de la carne de tu cuerpo.» Todas las cuestiones de la vida y de la muerte, de la fecundidad y del nacimiento encontraron su explicación en estos misterios. Y todavía más importantes para el lenguaje del joven cristianismo parecen haber sido los *misterios pérsicos de Mitra.* En tiempos de Artajerjes II (359 a.C.) Mitra era la principal divinidad persa: dios de la guerra y del sol, juez de los muertos. Desde los tiempos de Alejandro Magno su culto se difundió por Grecia. En Roma se celebraron sus misterios, especialmente durante los reinados de Cómodo (180-192 d.C.) y más aún bajo Diocleciano, en el año 308. La religión de Mitra tenía una gran elevación ética, conducía a una espiritualización muy honda y era sobre todo una doctrina de redención. El iniciado tenía acogida en la misma a través de un bautismo misterioso en el que se purificaba mediante la sangre de un novillo sacrificado. El culto de Mitra conocía siete grados de consagración y un banquete con vino, agua y pan. Su fiesta principal se celebraba principalmente en Roma el día 25 de diciembre (cf. M. J. VERMASEREN, *Mithras* [*Urban Bücher* 83], Stuttgart 1965; L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leyden 1968).

§ 4. *Breve historia de la teología sacramentaria general*

LThK 9 (1964) 218-225 (bibl.). — DThC IV (1939) 485-536: Sacraments (MICHEL). — RGG 5 (³1961) 1321-1326: Sakramente, Dogmengeschichte (KINDER).

La doctrina general de los sacramentos que hoy poseemos, con su profundización filosófica y su razonamiento y sistematización teológicos, sólo ha llegado a estructurarse en la edad media. Durante la época patrística, al igual que en el evangelio, sólo se hablaba de *algunos de los ritos* ordenados por Cristo y bajo los cuales nos había dejado unos efectos gratificantes especiales: del bautismo, que se había desarrollado a partir del modelo del bautismo joánico,

y de la eucaristía, que estaba vinculada al acontecimiento de la última cena de Jesús y que había tenido lugar según el esquema de la pascua judía y de otros ritos.

1. De la patrística a la edad media.

Para desarrollar una sacramentología general era necesario ante todo establecer los términos que designasen esta realidad, además de los nombres de cada uno de los ritos particulares. La Iglesia griega fue adoptando poco a poco para estos distintos ritos sagrados la palabra μυστήριον, que Pablo sólo había usado una vez para «el matrimonio» (Ef 5,32), reservándola en general para designar el acontecimiento cristológico de la historia de la salvación; con ello el cristianismo griego metió para siempre esos ritos en el campo de lo histórico-salvífico y de lo misterioso. En la Iglesia occidental, especialmente en el norte de África, se generalizó, para designar tales ritos, la palabra *sacramentum.* TERTULIANO († después del 220) emplea esta palabra 134 veces, aplicándola en su sentido latino específico al bautismo (jura de bandera = voto de bautismo) y a la eucaristía. CIPRIANO († 258) escribe 64 veces *sacramentum,* entendiéndolo también de acuerdo con el lenguaje militar. En los países europeos del imperio romano se utiliza más el extranjerismo *mysterium,* en el que se unen el significado griego de doctrina secreta con el contenido romano de cosa o acción sagrada. AMBROSIO († 397) ha elaborado una introducción a los ritos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía en su libro *De mysteriis* — de modo parecido a como lo hacen los seis libros *De sacramentis* aparecidos en su propio entorno —. Ya antes habían hecho lo mismo Cirilo de Jerusalén (¿Juan de Jerusalén? † 386) en sus cinco *Catequesis mistogógicas* (pronunciadas en 348) y Teodoro de Mopsuestia en los *Sermones catequéticos,* redactados entre el año 388 y el 392. La teología latina occidental explica los ritos preferentemente de un modo alegórico-simbólico. Del lado griego, el Pseudo-Dionisio Areopagita (ca. 520) en *De ecclesiastica hierarchia,* c. 2-7 (PG 3,391-584) presenta una introducción más místico-tipológica e histórico-salvífica al bautismo, confirmación, eucaristía y ordenación. Su obra encuentra un eco importante en la tardía edad media con Nicolás Kabasilas (1320 ca.-1390) en

sus siete libros *Sobre el vivir en Cristo* (PG 150, 491-726) y finalmente con Simeón de Tesalónica († 1429), quien ya expone de forma explícita el número septenario de los sacramentos (PG 155, 175-238), presentando la unción como un sacramento que perdona los pecados y la penitencia como una penitencia monástica.

En occidente, san AGUSTÍN († 430) aportó un ahondamiento decisivo en la teología sacramentaria al introducir, llevado de su filosofía platónica y de su enfrentamiento contra los donatistas, para estos ritos sagrados el término general de *signum* (señal) y enseñar que a tales signos sensibles responde una realidad invisible *(Sermo* 272: PL 38,1247): Sacramentum, id est sacrum signum *(De civ. Dei* X 5, PL 41,282). «Signa, quae, cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur» (Ep 138,7: PL 33,527). Agustín precisó más el significado del signo al explicar su doctrina sobre el bautismo: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum» *(In Jo* 80,3, PL 35,1840). Como Cristo es siempre el verdadero ministro del sacramento, la falta de santidad del servidor o administrador terreno del sacramento no tiene importancia para la eficacia del mismo, como el propio Agustín pone de relieve una y otra vez contra los donatistas (cf. *De bapt.* V 21,29: PL 43,191; *Ep.* 89,5: PL 33,311). Ya para la época de AMBROSIO se hacía hincapié en que el autor de todos los sacramentos — la palabra se entendía aún en el sentido genérico de «cosa santa» — era Jesucristo, el redentor *(De sacram.* IV 4,13: PL 16,439A). AGUSTÍN emplea a menudo en sus explicaciones de los Salmos la palabra *dormire* para resaltar que, así como Eva salió del costado de Adán dormido, también la Iglesia, y especialmente los sacramentos, brotaron del costado de Cristo dormido y muerto en la cruz: «De latere Christi sacramenta ecclesiae profluxerunt, cum dormiret in cruce» (cf. *In Ps.* 40,90; 56,11; 126,7; 138,2: PL 36,461,668; 37,1672,1785). Las enseñanzas de Agustín se fueron transmitiendo casi sin cambios durante siglos, gracias sobre todo al gran hispano ISIDORO DE SEVILLA († 633) (cf. PL 82,255/285,347/428,206/208), a su discípulo Ildefonso de Toledo († 667) y a los grandes y numerosos teólogos del renacimiento carolingio, hasta el siglo XII. La palabra sacramento se fue aplicando cada vez más a todos los signos sagrados, incluso a la

oración y a las fórmulas de fe, a la señal de la cruz y al rito de sepultura... Por todo ello en esa época tampoco fue posible dar un número exacto de sacramentos. La extremaunción rara vez aparece, mientras que se menciona repetidas veces el lavatorio de los pies, dado el singular relieve que tiene este rito en el relato bíblico (Jn 13,15); Ambrosio se refiere expresamente al mismo como un sacramento.

2. La edad media.

La doctrina de los sacramentos experimentó hacia mediados del siglo XII una reelaboración decisiva, debido sin duda al florecimiento de la ciencia jurídica en la Iglesia, que llevó a fijar más la atención en el signo y rito que en el elemento y contenido. De ahí que apareciesen las cuestiones relativas a la *institución* externa, a la *causalidad* interna del sacramento y a su peculiar *modo de operación.* La primera exposición importante de la doctrina sacramentaria la ofrece en esta época HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141) en su obra *De sacramentis* (I 9: PL 176,315-329; I 12: ibid. 415ss). Allí define el sacramento con estas palabras: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.» Habla de una triple materia en el sacramento: *res* (cosas), *facta* (hechos, gestos) y *verba* (palabras). Pese a todo ello, su concepto de sacramento sigue siendo genérico, de tal modo que también el agua bendita, la cruz con ceniza, la consagración monacal y el rito funerario se cuentan entre los sacramentos. Autor de los sacramentos es Dios *(quantum ad Deum auctorem dispensationis),* y los efectos se describen predominantemente de un modo moral *(propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem).*

Pedro Lombardo († 1160) transmite la sacramentología de Hugo al compendiar las cuestiones referentes a los efectos y causa de la gracia. Escribe: «Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat» *(Sent.* IV d. 1, n. 4). En esta época, y a propósito del efecto sacramental, la escuela porretana (Glosa Pseudo-Poitiers) desarrolla el doble concepto de *opus operantis* y *opus*

operatum. Estas determinaciones permiten que hacia mediados del siglo XII aparezca por primera vez una enumeración de los sacramentos en el sentido de nuestro *número septenario (Sententiae divinitatis).* Al mismo tiempo se elabora ya la doctrina de la *intención del ministro,* que encuentra su expresión permanente en la fórmula: *Intentio faciendi quod facit Ecclesia.* Para poder distinguir entre sacramento válido y sacramento provechoso, por esas mismas fechas y por obra principalmente de los juristas (Huguccio, Pedro Cantor) se desarrolla la doctrina del *carácter sacramental* en el sentido en que lo hace la teología de hoy.

El siglo XIII (la alta escolástica) da un gran impulso a la sacramentología, al aplicarle los conceptos aristotélicos. Si en la *Suma* de Alejandro de Hales († 1245: la sacramentología se debe en su mayor parte a Guillermo de Melitona) el *elementum et verbum* agustiniano se interpreta todavía como *materia* y *forma* en sentido genérico, Hugo de San Caro († 1263) es el primero que utiliza ambos conceptos en el sentido hilemorfístico de la filosofía aristotélica. Las palabras como forma no sólo determinan la materia que son el elemento y la acción, sino que son la causa eficiente del sacramento. Juan Duns Escoto († 1308) prolonga la distinción entre *materia remota* (equivalente al elemento) y *materia proxima* (la acción que se da junto con el elemento). Si para ese tiempo el «número septenario» de los sacramentos era ya un dato evidente, aún se seguía discutiendo seriamente el problema de la institución de los sacramentos por Jesucristo. Mientras Buenaventura atribuye la confirmación y la unción de los enfermos a los apóstoles por impulso del Espíritu Santo, Tomás de Aquino († 1274) declara que todos los sacramentos han sido instituidos por Jesucristo. La doctrina de Pedro Lombardo sobre la *causalidad de los sacramentos* respecto de la gracia, la expone Tomás de Aquino precisando que Dios es la *causa principalis* de toda gracia, pero que el sacramento es la *causa instrumentalis* en manos de Dios. La importancia que se atribuía a la relación de todos los sacramentos con Cristo se echa de ver en la doctrina de que en Cristo la naturaleza humana es para el Logos un *instrumentum coniunctum,* en tanto que los sacramentos son *instrumenta separata.* Con ello se expresaba la doctrina sobre el modo peculiar con que operan los sacramentos.

La escuela franciscana, más en la línea del agustinismo y de la historia de la salvación, se aferró sobre todo a la doctrina de una *operación de tipo moral* en los sacramentos, en tanto que la teología de Tomás y de su escuela, más influida por el aristotelismo, prefiere hablar de una *operación física* de los sacramentos. El decreto para los armenios, promulgado por el concilio de Florencia (1439), aunque sin fuerza de definición (D 695-702 — DS 1310-1328), ofrece un resumen de la teología sacramentaria medieval.

3. La reforma.

La lucha contra la teología y las formas de piedad de finales de la edad media, así como la vuelta a la Sagrada Escritura como única fuente teológica, constituyen el fundamento de la nueva interpretación de los sacramentos que aparece en los reformadores. «La palabra, que la historia cristiana proclama, explica y hace presente, opera por sí misma la salvación con la fuerza del Espíritu que Dios le ha otorgado, en cuanto que da origen a la fe» (Pesch TRLTh 326). Esta *teología de la palabra* es para Lutero el punto de partida para su *teología sacramentaria.* Para Lutero el sacramento es la vinculación de una palabra de promesa con un signo; es, pues, una promesa a la que se añade un signo instituido por Dios: «Proprie tamen ea sacramenta vocari visum est, quae annexis signis promissa sunt. Cetera, quia signis alligata non sunt, nulla promissa sunt» (WA 6,572,10). De ahí que, propiamente hablando, sólo se admitan en la reforma dos sacramentos: «Quo fit, ut, si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in ecclesia dei sacramenta, baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissiones remissionis peccatorum videamus» (WA 6,572-11).

Resulta muy curioso que en los primeros tiempos de la reforma acentuase Lutero este carácter verbal del sacramento, mientras que en la década de 1530/40 volvía a subrayar, en contra de los exaltados, el valor de signo de los sacramentos. Esta vinculación de palabra y sacramento permite comprender asimismo que el sacramento no opere por sí mismo, sino que su eficacia derive sólo de nuestra fe en el sacramento: «Inde fit, ut nullus consequatur gratiam, quia absolvitur aut baptizatur aut communicatur aut inun-

gitur, sed qui credit sic absolvendo, baptizando, communicando, inungendo se consequi gratiam. Verum enim est illud vulgatissimum et probatissimum dictum: Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat» (WA 57 [Hebr], 169,23). En la doctrina de Lutero, que arranca de la palabra de la Escritura, no se plantea propiamente la necesidad de los sacramentos y de su especial significación junto a la palabra, sino que se acepta simplemente el hecho de su institución por Cristo. Por esa razón no hay realmente en la doctrina luterana una sacramentología general, sino sólo la doctrina de los dos ritos del bautismo y de la cena.

Por el contrario, la doctrina reformada de CALVINO conoce una sacramentología general precisa (cf. *Institutio christianae religionis* IV 14,1-26). Así define el sacramento: «Un sacramento es una señal *(symbolum)* exterior con que el Señor sella a nuestra conciencia con las promesas *(promissiones)* de su amistad hacia nosotros, para brindar un apoyo a la debilidad de nuestra fe, y con el que a nuestra vez testificamos nuestra piedad hacia él tanto en su presencia como en presencia de los ángeles y también de los hombres.» La palabra de promesa y el signo *(verbum et symbolum)* forman un todo. El sacramento es un «signo de alianza», y por ello hay que valorarlo en sumo grado, pero no considerarlo como una magia. Calvino atribuye el fruto de los sacramentos sólo a los predestinados.

Según Zuinglio los sacramentos son memoriales de la salvación traída por Cristo y signos por los que se reconoce la pertenencia a la Iglesia. Si los sacramentos, principalmente en Calvino, aunque también en Zuinglio, tienen un puesto asegurado y necesario junto a la predicación, por parte de Lutero no se plantea la cuestión de principio de por qué la palabra eficaz y salvífica de Dios nos llega, además de la predicación, por medio de los sacramentos. Se acepta simplemente como un hecho derivado del evangelio. Sólo posteriores reflexiones permiten establecer que en los sacramentos «se expresa, de una manera relativamente más acentuada que en la predicación, la continuidad permanente, el carácter de realización de la acción salvífica de Dios, el elemento de sello y confirmación de la promesa de salvación, que sostiene en las tentaciones pero reteniendo su obligatoriedad, la incautación de todo el hombre, incluso

con su corporeidad, y se expresa asimismo el carácter de la acción salvífica divina creadora de comunidad.» (E. KINDER: LThK 9, 1964, 231). En estas afirmaciones de Lutero se tienen ya en cuenta algunas ideas de Calvino.

El artículo 25 (el 39.º de los *Artículos anglicanos)* dice en contra de Calvino y con tono más católico: «Los sacramentos, instituidos por Cristo, no son sólo unas señales por las que se reconoce a los cristianos *(notae)*, sino más bien unos testimonios seguros *(testimonia)* y unos signos eficaces *(signa)* de la gracia y de la benevolencia divina hacia nosotros, pues Dios opera en nosotros de una manera invisible y no sólo suscita nuestra fe en él sino que la refuerza *(confirmat).*»

4. El concilio de Trento y la teología postridentina.

Desde la sesión VII hasta la XXIV (1547-1563) el concilio de Trento expuso los rasgos esenciales de la teología sacramentaria. De la sacramentología general habla la sesión VII con sus 13 cánones (D 844-856 — DS 1601-1613). Las doctrinas se formulan fundamentalmente contra los reformadores y de acuerdo con la teología de santo Tomás de Aquino. He aquí su contenido: 1. Son siete los sacramentos instituidos por Cristo; 2. esos sacramentos se distinguen de los sacramentos veterotestamentarios; 3. entre los sacramentos de la nueva alianza hay diferencias de categoría; 4. los sacramentos son signos necesarios para la salvación, la fe sola no basta; 5. los sacramentos no fueron instituidos por el solo motivo de alimentar la fe; 6. contienen y confieren la gracia de Cristo *ex opere operato* a cuantos no ponen óbice... 9. el bautismo, la confirmación y el orden imprimen un carácter indeleble en el alma de quien los recibe, y por lo mismo no pueden repetirse; 10. no todos los cristianos tienen la misma potestad para administrar los sacramentos; 11. el ministro ha de tener la intención *saltem faciendi quod facit ecclesia;* 12. incluso quien está en pecado mortal puede conferir los sacramentos de modo válido; 13. los ritos establecidos por la Iglesia son obligatorios.

La teología posterior al concilio de Trento se ocupó especialmente de dos problemas, siguiendo las orientaciones conciliares: 1) el problema de la *intención del ministro:* en contra de la opinión

de una parte de los teólogos tridentinos y postridentinos (Ambrosio Catarino, A. Salmerón) de que por parte del ministro bastaba una «intención meramente externa», logró imponerse la doctrina de que se requería una «intención virtual e interna»; 2) en la cuestión de la *causalidad especial de los sacramentos* se desarrollaron tres teorías: la de la llamada causalidad física, la de la causalidad moral y la meramente intencional.

5. La teología sacramentaria.

La teología moderna ha vuelto a replantearse el problema de la *estructura fundamental del sacramento,* a fin de estudiar dentro de la respuesta a dicho problema la cuestión de la eficacia de los sacramentos y otras cuestiones teológicas relativas a la sacramentología. Hay aquí dos tentativas teológicas de importancia singular.

1) La tentativa del benedictino ODO CASEL († el domingo de Pascua de 1948) quien, en conexión con sus estudios sobre los cultos mistéricos en la antigüedad y siguiendo las orientaciones teológicas de la patrística griega, entendió los sacramentos, de acuerdo con Rom 6,1-12, como «un hacer presente para nosotros el acontecimiento salvífico que se funda en la muerte y resurrección de Jesús» *(presencia de los misterios).* En su réplica a estos puntos de vista G. SÖHNGEN *(Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* 1937; *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938) ha distinguido entre la presencia real del misterio salvífico como «sacramento interno» y nuestra actividad sacramental como «sacramento externo», de modo que la aplicación de la realidad salvífica se vincula más a nuestra actividad sacramentaria. Lo decisivo en ambas afirmaciones es que no se concibe el «sacramento» como una realidad autónoma entre Dios y el hombre, sino que aparece más bien como la acción directa de Dios en nosotros; para Söhngen la participación en esa acción divina está condicionada por nuestra práctica sacramental. Aun cuando las diversas teorías mistérico-teológicas, especialmente las del propio O. Casel, no hayan logrado un asentimiento general, sin duda que han estimulado profundamente la nueva concepción litúrgica y toda la teología que se han dejado sentir después del concilio Vaticano II (cf. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium,* Colonia 1968, XXVIIs).

2) Una segunda tentativa, influenciada sin duda por la filosofía del lenguaje de Heidegger y por el deseo ecuménico de nuestro tiempo, estudia el sacramento, al igual que Lutero, y dentro del marco de una *teología de los símbolos* más vasta, preferentemente desde la palabra. K. RAHNER escribe de esta teología: «Partiendo de la esencia primordial de toda palabra, entenderá esta palabra eficaz y sacramental no como una referencia posterior a algo que existe o que actúa con independencia de ella misma, sino más bien como una indicación demostrativa por la cual y en la cual acontece lo mismo que se afirma, y entenderá por tanto el *sacramento como el caso más radical de la palabra de Dios al hombre.* Ello quiere decir que no ve el sacramento como un instrumento y agente externo de la gracia, sino como un elemento constitutivo en el acontecimiento total de la gracia. La gracia se realiza significándose: *gratia se significando se efficit*» (LThK 9, 1964, 228).

Frente a esta teoría teológica cabe muy bien preguntarse si hay que aceptar aquí simplemente con fe la palabra del sacramento como en Lutero, o si más bien — y de acuerdo con la teoría de Söhngen — no se convierte, al con-ejecutarla nosotros, en un acontecimiento para nosotros. La actividad espiritual del hombre comporta un «carácter de afirmación» del mismo modo que la realidad tiene un «carácter simbólico», cosas ambas que representan unos elementos esenciales en la celebración de los sacramentos, y unas realidades cuya discusión hay que replantear de una forma nueva. La «teología del símbolo», ha adquirido por su aplicación a la doctrina sacramental singular importancia en las obras de E. H. SCHILLEBEECKX (doctrina eucarística), quien busca nuevas soluciones en el campo teológico especialmente mediante el «método fenomenológico». La búsqueda de nuevas soluciones posibles en la teología sacramental de cara a los problemas de nuestro tiempo será necesaria e importante, al igual que el mantenimiento de las viejas realidades creídas. Ahora bien, la realidad creída es siempre superior a cuanto la teología puede expresar en cualquier época. La *Constitutio de sacra Liturgia* (1923) compendia en sus artículos 59 y 61 la visión que la Iglesia tiene hoy de los sacramentos.

Capítulo segundo

LA ESTRUCTURA ESENCIAL DEL SIGNO SACRAMENTAL

Determinaciones estructurales

La palabra *signum*, que Agustín introdujo para designar el sacramento, necesita explicación en muchos aspectos, porque tanto en su significado literal como en su contenido objetivo suscita muchas cuestiones, sobre las que vamos a reflexionar aquí brevemente desde un doble punto de vista: empezaremos por estudiar la estructura sintética del signo sacramental (§ 5), para analizar después el sentido objetivo y con ello las dimensiones esenciales de ese signo (§ 6).

§ 5. *La estructura sintética del signo sacramental*

R. GUARDINI, *Los signos sagrados*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona ²1965. — M. D. KOSTER, *Symbole und Sakramente*, Neue Ordnung 1 (1947) 385-403. — J. PASCHER, *La evolución de las formas sacramentales*, Taurus, Madrid 1966. — H. SOOFF, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Colonia 1955. — J. M. L. TILLARD, *La triple dimension du signe sacramental*, NRTh 83 (1961) 225-254. — C.H. RATSCHOW, *Magie und Religion*, Gütersloh ²1955. — K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de teología*, IV, 283-321. — PH. RECH, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, vol. I, Salzburgo 1966, 11-152. — H. B. MEYER, *Die Sakramente und ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz*, Theol. Akad. 2 (Francfort 1965) 57-78. — E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vols., Darmstadt 1964. — F. HERR-

MANN, *Symbolik der Religionen*, 12 vols., Stuttgart 1958-62. — Cf. LThK 9 (1964) 1205-1210: Symbol (F. MAYR, EMMINGHAUS, SCHAUERTE). — O. BEIGBEDER, *La simbología*, Olkos-Tau, Barcelona 1971. — M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, Ed. Católica, Madrid 1969.

1. ORÍGENES llamó *symbola* a los sacramentos en general (PG 13,1242, nota 72). En cada caso estos símbolos tienen para él una *significación mística* como en el bautismo *(In Rom* V 562: PG 14, 1040s; *In Gn* 28: PG 12,99), o más bien una *significación pneumática*, como la sagrada eucaristía *(In Mt* XI 498-500: PG 13,945-952, según la sentencia de Mt 15,15). A causa de las disputas cristológicas, los signos sacramentales revistieron un *sentido histórico-salvífico* para la teología oriental (cf. las *Catequesis mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén). De forma completamente distinta reelaboró Agustín para la Iglesia de occidente el concepto de signo en un *sentido natural-gnoseológico*. He aquí sus palabras: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire», signo es una cosa que hace pensar en algo distinto de lo que se capta por los sentidos *(De doctr. chr.* 2,1,1: PL 34,35). En relación con esto desarrolló la distinción entre signos naturales y signos artificiales o convencionales: los signos de los sacramentos son *signa naturalia*.

2. Ya IRENEO había distinguido claramente en estos signos entre el *elemento objetivo o material* y la *palabra espiritual*, cuando escribía en sus reflexiones sobre la eucaristía: «El cáliz mezclado y el pan partido reciben la palabra de Dios y se convierten en la eucaristía del cuerpo y de la sangre de Cristo» *(Adv. haer.* V 2,3: PG 7,1125). De modo similar escribirá más tarde Agustín comentando Jn 15,3: «Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua. Accedit ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum» *(In Jo* 80,3: PL 35,1840). En la base de estas distinciones dogmáticas está el testimonio de la Escritura, que en varios sacramentos distingue expresamente ambas partes; por ejemplo, en el bautismo (Ef 5,26: lavacrum aquae in verbo vitae), en la confirmación (Act 8,15 cuenta que la confirieron los apóstoles con la imposición de manos y con la oración), en la eucaristía (Mt 26,26-28) y en la unción de los enfermos (Sant 5,14: oración y unción con óleo).

3. Especialmente desde 1150, cuando ya se establece la diferencia entre los siete sacramentos propiamente dichos y los llamados sacramentales, se advierte que también en el mismo elemento material es necesaria una distinción ulterior, pues en varios sacramentos (en el bautismo, la confirmación, la unción de los enfermos) no sólo se da el *elemento material* sino también la *acción humana,* el gesto, vinculado esencialmente a ese elemento, y porque algunos signos sacramentales aparentemente no presentan ningún elemento sensible, sino sólo una acción humana (penitencia, orden, matrimonio). Juan Duns Escoto acabó por establecer esta distinción mediante los conceptos de *materia remota (elementum)* y *materia proxima* (la acción humana). La diferencia es importante, pues que todos los sacramentos — a excepción de la eucaristía — llegan a existir en quien los recibe únicamente mediante la realización del signo (cf. J. D. Escoto, *Ord.* IV d. 3, q. 3, n. 2).

4. La distinción agustiniana entre *elementum* y *verbum* condujo en la escolástica primitiva a designar el elemento material como *materia* y la palabra como *forma.* Si a comienzos del siglo XVIII, por ejemplo en la *Suma* de Alejandro de Hales († 1245) o en la *Suma* de Guillermo de Auxerre († 1230), estas palabras de *materia y forma* tienen todavía un sentido genérico e indefinido, ya en otros autores, el primero de ellos Hugo de San Caro († 1263), reciben un sentido estrictamente *hile-morfístico,* con la aceptación de la filosofía aristotélica. Según dicha concepción *las palabras* actúan *como forma* sobre la *materia* del «elemento y de la acción humana» no sólo porque las precisan más, sino porque les confieren una *fuerza de causalidad eficiente.* Tomás de Aquino aduce en favor de esta estructura de signo compuesta de materia y forma razones de congruencia, a saber, la analogía con Cristo, el sacramento originario *(Verbum incarnatum),* y la analogía con la naturaleza humana compuesta de cuerpo y espíritu (porque los sacramentos han sido instituidos para la salvación del hombre).

El Decreto para los armenios (1439; D 695 — DS 1310) recoge esta terminología y le sigue el *Catecismo Romano* del concilio de Trento: «Haec igitur (materia et forma) sunt partes, quae ad naturam et substantiam sacramentorum pertinent et ex quibus unum-

quodque sacramentum necessario constituitur». Domingo Soto y otros teólogos deducen de estas declaraciones que tal afirmación dogmática sobre la naturaleza hilemórfica del signo sacramental sería *de fide* (= una doctrina de fe). Lo cual no significa, sin embargo, que el hilemorfismo se convierta en dogma; lo único que pretenden decir con ello es que tal modo de afirmación expresa objetiva y adecuadamente la concepción de fe que la Iglesia tiene del signo sacramental. Cuando Lutero explica el sacramento desde su carácter verbal y cuando también la reciente teología católica habla de ese carácter verbal del sacramento, no se refieren sólo al signo sacramental; lo que se intenta es hacer una afirmación acerca del sacramento desde el punto de vista de sus efectos.

5. Acerca de la cuestión de cómo el *elemento* material, la *acción* humana y la *palabra* humano-espiritual pueden formar juntos *un* signo, hay que decir que esa unidad no es física sino una *unidad moral.* Tal unidad se crea desde el hombre que habla y actúa, aunque el hombre está ligado al elemento material por una orden divina. *La palabra* en cuanto forma tiene aquí no sólo un carácter doctrinal o de predicación, sino también *un carácter consagrador* y santificante, como ya había dicho Agustín *(In Jo* 80,3: PL 35, 1840) y como enseña Tomás de Aquino (ST III q. 60, a. 7, d. 1). Belarmino lo ha expuesto así en contra de la doctrina reformada: *Verbum, quod cum elemento sacramentum facit, non est concionale, sed consecratorium (De sacramentis in genere* I c. 19: *Op. omn.,* ed. J. Fèvre, París 1870, III 379). Coincide con esto el que desde la alta edad media, especialmente desde que se desarrolló el derecho canónico, las *palabras,* que hasta bien entrado el siglo XIII eran *deprecativas* — en razón del origen divino de toda gracia —, se fuesen formulando en un sentido más *indicativo* — a causa de la eficacia objetiva de los sacramentos y de la misión de quien los administra — (cf. el sacramento de la penitencia). El ministro ya no ruega a Dios que perdone al pecador, sino que él mismo dice al que se confiesa: *Ego te absolvo.*

6. Con esta interpretación del signo se expresa también el deseo moderno de *desacralización.* Tanto desde el lado material

como desde el personal, existe el peligro, especialmente para el pensamiento occidental, que aparece condicionado por la idea aristotélica de fin, de atribuir al sacramento una «eficacia mágica». Ese peligro de una interpretación mágica del sacramento a partir del elemento material se debe al relieve que adquiere la palabra como forma del sacramento. Las tendencias mágicas, tanto desde el punto de vista de la acción personal como de la palabra — ¡conjuro mágico! — quedan excluidas por el hecho de que la palabra procede directamente de Cristo o porque la pronuncia la Iglesia en el Espíritu de Cristo; por el hecho de que el ministro no la pronuncia en su propio nombre sino por encargo de la Iglesia, en virtud de una misión recibida de Cristo para ser ejercida dentro de la misma Iglesia, y por el hecho de que el verdadero ministro de todos los sacramentos es el Señor glorificado, a cuyo servicio está el hombre sólo como «causa instrumental» de los sacramentos. Pero ha sido sobre todo la interpretación histórico-salvífica de los sacramentos, que el pensamiento aristotélico jamás arrumbó por completo en la Iglesia occidental — y que en nuestro tiempo ha cobrado renovada vigencia mediante la teología mistérica (cf. más abajo, § 8) y el impulso del concilio Vaticano II —, la que excluye de raíz una concepción mágica.

No se puede desconocer sin embargo que para quien está fuera, para quien ignora el sentido íntimo y la estructura interna del signo sacramental, los ritos sacramentales podrían aparecer como «magia», ya que en los primitivos tiempos cristianos se observaba acerca de estos «misterios» una verdadera «disciplina del arcano». También en los misterios extracristianos se le imponía al iniciado un auténtico «silencio místico» (O. Casel), no tanto sobre las doctrinas y leyendas mistéricas cuanto sobre la «liturgia de los misterios».

§ 6. *Sentido esencial interno del sacramento*
El «sacramento interior»

G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937. — Id., *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn 1938.

1. Ya el mismo *signo externo* se ha manifestado como una estructura compleja, en la que se reúnen tres realidades esencialmente distintas, como son el elemento natural, la ejecución humana del rito y la palabra de la Iglesia. Una mirada a la *esencia íntima* del sacramento descubre una imagen aún más compleja, en cuanto que aquí la realidad terrena de un rito o de una acción intramundanos tiene que unirse con la realidad espiritual-religiosa de un hombre que, como persona y como imagen de Dios, tiene a Dios como fin eterno. Además, la acción de ese Dios eterno tiene que constituir en este tiempo una unidad histórica y salvífica para salvación del hombre, si el sacramento ha de realizarse como un «signo de la Iglesia, de Cristo y de la fe».

2. Ya en sus explicaciones de teología sacramentaria en contra de los donatistas — que entendían los sacramentos de una forma naturalista y jurídica — ha distinguido Agustín repetidas veces en el sacramento el signo exterior como *sacramentum (tantum)* y su realidad y eficacia íntrinsecas como *res sacramenti* o como *virtus sacramenti*. Y así escribe: «Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari» *(De cat. rud.* 26,50: PL 40,344). El maná, el altar de Dios (la eucaristía) «in signis diversa sunt; in re quae significatur, paria sunt» (1Cor 10-14; *In Jo* 26,6,12: PL 35,1612). «Puesto que (los padres) entendieron espiritualmente los manjares (el maná) sensibles, tuvieron hambre espiritual de los mismos y de forma espiritual los consumieron para saciarse de ellos espiritualmente. También nosotros recibimos diariamente unos manjares visibles (en la eucaristía); pero una cosa es el sacramento y otra la fuerza operativa del sacramento. ¡Cuántos participan del altar (del sacramento del altar)... y mueren por lo mismo que reciben!» (1Cor 11,29), ibid.

26,6,11: PL 35,1611). Agustín ha rozado la realidad interna del sacramento cuando, precisamente en contra de los donatistas, se vio en la necesidad de defender que puede darse un verdadero sacramento, aunque no se siga el efecto del sacramento. Por ello rechaza la repetición del bautismo para los apóstatas, que reclamaban los donatistas, y la rechaza por esta razón: «Si, por ejemplo, un soldado no combate por cobardía, deshonrando así la insignia del guerrero que lleva marcada en el cuerpo, pero posteriormente implora la clemencia del señor y por sus ruegos se le otorga la gracia de volver a combatir (valerosamente), ¿acaso a ese hombre arrepentido y perdonado se le vuelve a marcar la señal o más bien no se le reconoce la que ya llevaba impresa? ¿Y es que los sacramentos cristianos tienen menos fuerza señalizadora que esa insignia corporal (del soldado)?» *(Contra Parm.* II 13,29: PL 43, 71s). Evidentemente se refiere aquí a lo que en la alta edad media se definió como carácter *indelebilis* del sacramento. Tomás de Aquino explica claramente y en repetidas ocasiones ese carácter como la realidad en la que se dan simultáneamente el *sacramentum tantum* y la *res sacramenti.* Y así escribe: «Character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus» (ST III q. 63, a. 3, ad 2); «licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est *res et sacramentum* esse characterem» (ibid. q. 63, a. 6 ad 3; también la presencia del *Christus passus* en la sagrada eucaristía se denomina *res et sacramentum* [ST q. 73, a. 6]). L. BILLOT ha podido por ello escribir en los tiempos modernos que lo que se llama *res et sacramentum* constituye el núcleo de todo sacramento *(De Ecclesiae sacramentis,* In III ST I [6]1924, 104-115: Tesis VI).

3. El sentido y la dimensión profundos del sacramento aparecen con mayor claridad cuando, con la teología mistérica (cf. más adelante § 8), analizamos el sacramento allí donde se revela su verdadera esencia: en el campo de la fe de la economía divina (Ef 1,10; 3,2-12), de la historia de la salvación que se realiza en la historia mundana del hombre que cree y que ha recibido la gracia, y en el campo de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. G. SÖHNGEN en su ensayo *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn 1937, 89-92) ha calificado esta realidad como

sacramento interior, escribiendo a este respecto: «El sacramento interior es aquella realidad contenida y causada directamente, que define la gracia y la santificación sacramentales de un modo interior y espiritualmente eficaz... El sacramento interior es la designación interna del hombre para la gracia sacramental y para la santificación, operada directamente por la designación externa... *Sólo el sacramento interior en unión del sacramento exterior realiza plenamente el concepto de sacramento...* En el sacramento interior confluyen la realidad y el simbolismo sacramentales... para la ordenación intrínseca y simbólica del efecto de la gracia a la primera causa, a Cristo en su obra salvífica.» REGINALDO DE PIPERNO, que terminó la Suma Teológica de santo Tomás, alude a este «sacramento interior» cuando escribe: «In omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione, quae eam significat» *(Supp.* q. 45, a. 1 c).

Capítulo tercero

REALIDAD, EFICACIA Y EFECTOS SANTIFICANTES DE LOS SACRAMENTOS

Heil: ThW 7 (1964) 966-1024 (Foerster); LThK 5 (1960) 76-80 (Koester, Ratzinger); HThG 1 (1962) 623-633 (Semmelroth).

Lo que es el sacramento, su esencia intrínseca, sólo se nos descubre plenamente cuando consideramos su sentido y finalidad, su realidad y eficacia salvíficas. Según el relato de la revelación, el mundo privado de la salvación se hunde cada vez más en la corrupción y en la ruina (cf. Gén 1-11,9): «Los malvados serán exterminados uno a uno, arrancada será la simiente de los impíos; sólo del Señor llega la redención de los justos» (Sal 37,38s). El bienestar del alma y del cuerpo, la paz del mundo y de los corazones, el amor de la justicia y la prosperidad de la vida, todo eso se piensa al hablar de la salud o salvación (σωτηρία) del hombre en este mundo malvado. Esa salvación procede únicamente de Dios, al que ya Israel en su primera liberación de la esclavitud de Egipto (Éx 15,1) experimentó como «cuerno de salud» (Sal 18,3), «escudo de salvación» (Sal 18,36), «roca de refugio» (Dt 32,15) y «yelmo de salvación» (Is 59,17).

Sólo con el destierro de Babilonia, cuando al Israel elegido se le arrebató de las manos todo poder terreno y toda esperanza de ayudarse a sí mismo, estuvo el pueblo del Antiguo Testamento en condiciones de comprender la «universalidad de la salvación divina» (Is 49,6). Entonces, en lugar de los antiguos mediadores de esa salvación divina, en lugar de los jueces y de los reyes, se impuso en la conciencia profética de esa época la figura del «sier-

vo de Yahveh» que habría de ser salvación para todos por medio de sus padecimientos vicarios (Is 52,13-53,12). La interpretación creyente de la comunidad cristiana primitiva reconoció el cumplimiento de estos vaticinios sobre el siervo de Yahveh en el histórico «Jesús de Nazaret»: Dios «se ha reconciliado al mundo en Cristo» (2Cor 5,19). «(Dios) nos ha arrebatado del poder de las tinieblas y trasladado al reino de su amado Hijo; por cuya sangre hemos sido nosotros rescatados y recibido la remisión de los pecados... Pues plugo (a Dios) poner en él toda la plenitud, y reconciliar por él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre cielo y tierra por la sangre de la cruz...» (Col 1,13-20). «Fuera de él no hay que buscar la salvación en ningún otro, pues, no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo por el cual debamos salvarnos» (Act 4,12, dice Pedro delante del sanedrín supremo). Así como Cristo ha venido en calidad de «salvador» (Lc 2,11: σωτήρ), pero ha dejado el mundo y anunciado su regreso (Jn 14,2s.28), así también «su salvación», la que él nos ha traído, es algo que nosotros poseemos, pero al mismo tiempo se nos exhorta a «trabajar con temor y temblor en la obra de nuestra salvación» (Flp 2,12), a «conservarnos por la fuerza de Dios en la fe para la salvación que ha de manifestarse al final de los tiempos» (1Pe 1,5). El sentido y esencia de los sacramentos es transmitir y conservar siempre esta «salvación» frente a todas las situaciones de nuestra vida cristiana en este mundo privado de salvación.

Qué es lo que los sacramentos nos comunican como salvación y en qué sentido nos la proporcionan será el objeto de nuestro estudio en este importantísimo capítulo de la sacramentología general dedicado a la «realidad, eficacia y efectos salvíficos» de los sacramentos. Tras una breve exposición sobre el contenido de esta transmisión salvífica en general (§ 7), seguirá un corto estudio sobre la doctrina de la llamada teología mistérica, porque tiene algo decisivo que aportar a la concepción sacramentaria de hoy (§ 8). Las declaraciones sobre el «carácter» como efecto especial de algunos sacramentos (§ 9) nos llevarán hasta las afirmaciones de la teología y del magisterio eclesiástico sobre la eficacia objetiva de los sacramentos (§ 10) y nos prepararán para las

tentativas de los teólogos que pretenden precisar con mayor detalle los diversos efectos de los sacramentos (§ 11).

§ 7. *Efectos principales de los sacramentos*

LThK 9 (1964) 232s: sakramentale Gnade (Lackner). — B. BRAZZALORA, *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Tommaso*, Grottaferrata 1941. — B. HÄRING, *La nueva alianza vivida en los sacramentos*, Herder, Barcelona ²1971. — L. VILLETTE, *Fe y sacramento*, Estela, Barcelona. — J. GAILLARD, *Les sacraments de la foi*, RThom 59 (1959) 5-31.270-312. 664.704. — G. FLÓREZ, *Sobre la gracia sacramental*, RET 19 (1959) 39-60.

Al oponerse a la doctrina reformada de «sacramento», el concilio de Trento, siguiendo la doctrina sacramentaria tomista, entendió los sacramentos como «signos de la gracia» y como primer efecto de los sacramentos del Nuevo Testamento proclamó que por ellos *omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur* (toda verdadera justicia empieza por ellos, o empezada se aumenta, o perdida se repara, D 843ª, cf. 847-850, DS 1600,1604-1607). También la *Constitución litúrgica* del concilio Vaticano II arranca de esta doctrina, aunque completándola de un modo decisivo: «Los sacramentos están ordenados a *la santificación de los hombres a la edificación del cuerpo de Cristo y*, en definitiva, *a dar culto a Dios;* pero, en cuanto signos también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen *la fe*, sino que la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso, se llaman sacramentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir fructuosamente la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad» (art. 59). «Por tanto, la liturgia de los sacramentos y de los sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder, y hace también que el uso honesto de las cosas materiales pueda ordenarse a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios» (art. 61). Desde

esta afirmación podemos añadir lo que sigue en orden a esclarecer la doctrina del concilio de Trento:

1. El primer efecto de todos los sacramentos es *la inserción o una reinserción más profunda del hombre en el «misterio de Cristo»* (Col 2,2), con la cual, según el designio eterno de Dios, vuelven a abrirse en este tiempo histórico, se robustecen y vivifican las relaciones del Creador con su criatura, las del siervo de Dios con su Señor y las del hijo de Dios con su Padre. Hay que empezar por descubrir el sentido religioso del sacramento en esta nueva «pertenencia a Cristo», y sólo después se podrá conocer la fecundidad de tal pertenencia en la mediación de la salvación al hombre. Aunque debido a la grandeza del amor de Dios, la salvación del hombre es lo primero, para el hombre religioso el amor de Dios, revelado en Jesucristo (Jn 3,16), debe ser el objetivo de su piedad sacramental y, por lo mismo, también el principio supremo de su teología sacramentaria. «Pero Dios, que es rico en misericordia, movido del excesivo amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por nuestros pecados, nos dio vida juntamente en Cristo, por cuya gracia vosotros habéis sido salvados, y nos resucitó con él, y nos hizo sentar sobre los cielos en Cristo Jesús, para mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia, en la bondad usada con nosotros por Jesucristo. Porque por la gracia habéis sido salvados por medio de la fe; y esto no por méritos vuestros, sino que es un don de Dios» (Ef 2,4-8). Así, pues, según el testimonio de la Escritura, con *la fe en Cristo* empieza nuestra *fe cristiana*, y el fundamento, la raíz y la fuerza vital de nuestra fe en las verdades de la revelación cristiana se encuentran en la comunión con Cristo Señor. Pero esa fe es al mismo tiempo condición para la recepción digna y fructífera de los sacramentos y fruto de estos mismos sacramentos.

Cuando falta esta actitud fundamental frente a los sacramentos, surge el peligro de «cosificar» tanto los sacramentos como su efecto gratificante, con una visión egoísta de la salvación que puede llegar a una desfiguración mágica. Los sacramentos son ante todo signos del encuentro con el Dios vivo, de la unión con

el misterio de Cristo a través del Señor glorificado, que es el ministro principal de todos los sacramentos; los sacramentos son signos de la efusión plena del Pneuma de Dios, por quien el «reino de Dios» se hace presente y operante en medio de nosotros (Rom 5,5). Ya TOMÁS DE AQUINO, que entiende los sacramentos como causas instrumentales de la gracia, se refiere al hecho de que, no obstante esta causalidad, todos los sacramentos reciben su eficacia gratificante de los padecimientos redentores de Cristo: «La causa primera de la gracia es Dios mismo, con quien se relaciona la naturaleza humana de Cristo como un instrumento unido — la unión hipostática en Cristo — y el sacramento como un instrumento separado (o independiente). De donde se deduce que la fuerza salvífica de la divinidad de Cristo fluye hasta los sacramentos a través de su humanidad» (ST III q. 62, a. 5 c). Los sacramentos nos conforman a Cristo: *per omnia sacramenta ecclesiae homo Christo conformatur* (ST III q. 72, a. 1 ad 4).

2. Desde esta idea fundamental hay que entender la doctrina del Tridentino y del Vaticano II, que recordábamos en la introducción, y según la cual todo sacramento contribuye a la *santificación del hombre* otorgando o aumentando la gracia santificante. Esta doctrina tiene su fundamento en el mensaje de Jesús y de la Iglesia de que el *bautismo* otorga «la remisión de los pecados y el don del Espíritu Santo» (Act 2,38), con lo cual el hombre «renace para el reino de Dios» (Jn 3,5); la *eucaristía* otorga el don de «la vida eterna» (Jn 6,54s), la *confirmación* confiere «el Espíritu Santo» (Act 8,17), y la *unción de los enfermos* obtiene el «perdón de los pecados y la salud» (Sant 5,15). Así hay que concebir todos los efectos de cada uno de los sacramentos, de los que se tratará en la sacramentología especial.

Como el sentido del bautismo es ser «puerta para el reino de Dios», es decir, que se administra al que todavía no está en gracia, y la penitencia se ha dado para quien ya no está en gracia, sino que vive en el pecado (Jn 20,23), estos dos sacramentos se conocen habitualmente como *sacramentos de muertos* (de los que permanecen todavía en la muerte del pecado), mientras que los demás sacramentos, que presuponen el estado de gracia, se denominan *sacramentos de vivos*. De ahí que los sacramentos de muertos, recibidos por un hombre que ya está en estado de gracia mediante la «contricción perfecta» puede darse la remisión de los pecados, pues Dios no ha vinculado su gracia en exclusiva a los sacramentos: ST III q. 64, a. 3c; ibid. a. 2, ad 1), puedan desde luego aumentar la gracia. Por la misma razón hay que admitir que cuando en pecado mortal recibe un «sacramento de vivo», éste opera también la «remisión de los pecados», como enseña santo TOMÁS expresamente a propósito de la confirmación (ST III q. 72, a. 7 ad 2).

3. Cada sacramento produce además una gracia específica, la llamada *gracia sacramental* (cf. D 845 - DS 1602). Esta doctrina se deduce de los hechos siguientes:

a) Cristo ha instituido personalmente los distintos sacramentos, subrayando así, tanto en el bautismo (Jn 3,5) como en la eucaristía (Jn 6,53), su necesidad peculiar de salvación.

b) Los diversos sacramentos tienen signos diversos y, por tanto, también efectos distintos, ya que el signo apunta al significado.

c) Los sacramentos se nos han dado a nosotros los hombres para las distintas situaciones de la vida, por lo que también deben contener distintos efectos gratificantes adecuados a esas situaciones (ST III q. 62, a. 2c). Concretamente se demostrará que la sagrada eucaristía ocupa un puesto especial como sacrificio de la Iglesia; que el bautismo y la confirmación contribuyen, cada uno a su modo, a la vida espiritual y sobrenatural del hombre; que la penitencia y la extremaunción se le han dado al hombre sano y al enfermo como remedios contra el pecado; que el orden sacerdotal y el matrimonio ha sido instituidos de cara a las relaciones sociológicas sobrenaturales y naturales de la Iglesia de Cristo.

Como la gracia la da Dios y está al servicio del hombre de acuerdo con la naturaleza y la situación peculiares de éste, hay que decir que la gracia sacramental y la extrasacramental no se distinguen por razón del sacramento, sino sólo por el fin de la gracia misma. En consecuencia hay que admitir también que las gracias sacramentales pueden ser en parte gracias santificantes y

en parte gracias auxiliantes. Como las gracias actuales con frecuencia no son todavía necesarias en el momento de su recepción, hay que suponer que se le otorgan más tarde al receptor del sacramento, cuando tiene necesidad de ellas y se las pide a Dios invocando el sacramento recibido. Estas gracias se le otorgan con una certeza sacramental, tal ocurre, por ejemplo, con las gracias de estado propias del orden y del matrimonio.

Cristo no ha vinculado su gracia a los sacramentos (PEDRO LOMBARDO, *Sent.* IV d. 1, c. 5): «Ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre» (ST III q. 64, a. 3s). Sería funesto sin embargo desconocer la singular *transcendencia del camino salvífico de los sacramentos* en la Iglesia del Hijo de Dios encarnado. La enorme importancia de este camino sacramental para la salvación se debe precisamente a la estructura del hombre, que consta de cuerpo y de espíritu; ya desde Agustín se habla bajo una u otra forma de la necesidad de un *votum sacramenti* (cf. D 796 - DS 1524), concretamente por lo que se refiere al bautismo y a la penitencia para obtener la salvación. Acerca de la medida en que participamos de esa gracia, el concilio de Trento enseña: «... al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (cf. D 799 - DS 1529). Habría que completar esta doctrina en el sentido de que la medida de las gracias está también condicionada por las necesidades del reino de Dios y por la misión que cada hombre particular tiene en ese reino, pues Dios y su reino son también el *finis ultimus* de la justificación.

Sobre la eucaristía y la penitencia hay que decir que, mediante su repetición, estos sacramentos incardinan con renovada fuerza en el cuerpo místico y sobrenatural de Cristo y habilitan al hombre cada vez mejor para el servicio del reino de Dios, situándole en el lugar del cuerpo místico que Dios le tenía asignado en sus planes. Con ello cada uno de los miembros se asemeja más a Cristo, cabeza, principio de vida, modelo y objetivo glorioso de todo el cuerpo místico de la Iglesia. Lo decisivo aquí es que los sacramentos no sólo hay que recibirlos corporalmente, *sacramentaliter*, sino

en el Espíritu de Cristo, *spiritualiter* y de un modo adecuado. De esta forma de recepción de los sacramentos hablaremos a continuación, al exponer nuestras reflexiones teológicas acerca de la teología mistérica.

§ 8. *La semejanza con Cristo como efecto principal del sacramento. Puntos fundamentales de la teología mistérica*

LThK 7 (1962) 724-726: Mysterientheologie (Warnach). — TH. FILTHAUT, *Teología de los misterios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963. — E. H. SCHILLEBEECKX, *De sacramentale Heilseconomie*, Amberes 1952. — C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia* (BAC 181), Madrid 1959. — O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián. — G. SÖHNGEN, *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, Salzburgo 1967. — O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, Graz 1968. — I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, Vitoria 1954.

Panorama histórico:

El benedictino ODO CASEL († 1948, Herstelle - Maria Laach), creador de la *teología mistérica* (TM), presentó ya en 1922 «la liturgia como una celebración de los misterios», partiendo de los «misterios antiguos», en los que distingue especialmente ritos sacramentales (el baño, el banquete), ritos de exaltación (éxtasis por medio de la danza) y representaciones dramáticas de proezas divinas (muerte y resurrección de Osiris en Egipto...). En su obra *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona 1932, [4]1960, trad. cast., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián), desarrolla y ahonda estas ideas. G. SÖHNGEN le opuso en su escrito *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn 1937) y en su obra *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938) una concepción completamente distinta de la TM. V. WARNACH se alzó a su vez en su artículo *Zum Problem der Mysteriengegenwart* (en «Liturg. Leben» 5,1938, 9-39) contra G. Söhngen, lo que condujo a un vasto y fecundo enfrentamiento. Desde el lado tomista intentó D. Feuling (Beuron) desarrollar esta nueva doctrina, aunque ya no se puede llamar propiamente TM. Pese a todas las críticas al método empleado, la teología dogmática y católica de M. Schmaus

ha afrontado positivamente desde el principio el propósito de la TM. Después de la publicación de la encíclica *Mediator Dei*, el 25 de noviembre de 1948, el cardenal Marchetti Selvaggiani respondía a una consulta afirmando que con esa encíclica se rechazaba la doctrina de los misterios — sobre todo el *Festmysterium* — (cf. «Salzburger Klerusblatt» 25 de diciembre de 1948). La *Constitución litúrgica* del Vaticano II, de 1963 (artículos 59,60 y 61) sostiene en lo esencial la orientación de la TM.

I. Importa mucho distinguir, en las nuevas orientaciones que se abren paso en la teología, el eros o tendencia de que ha nacido esta tendencia y la *metafísica* con la que defiende su posición. 1) El objetivo religioso de la TM responde a la tendencia religiosa de nuestro tiempo. Se trata de un ahondamiento ontológico y personal de nuestra acción religiosa — al igual que ocurría con la «filosofía existencialista» en la época en que nació la TM —. Este propósito está justificado por estas razones: *a)* para salir al paso de las tendencias teológicas en vigor desde el concilio Tridentino, que al rechazar el subjetivismo de la época de la reforma no siempre escaparon al peligro de una «cosificación» de lo religioso (en buena parte la teología se convirtió en una metafísica; *b)* porque la TM presta singular atención a lo pedagógico: se busca la «imitación de Cristo» en su realidad sacramental, lo que significa la superación de un simple moralismo y ascetismo. 2) Las categorías metafísicas destinadas a apoyar esta postura no dejan de presentar ciertas dificultades. La TM pretende que el cristiano por medio de los sacramentos se asemeja a Cristo, en cuanto que se apropia realmente las acciones salvíficas de Cristo, su muerte y su resurrección; esto exige a su vez una *presencia en el misterio* para los acontecimientos históricos de la vida de Jesús; presencia que O. Casel interpreta principalmente en un sentido platónico-idealista, en tanto que G. Söhngen le atribuye un valor más existencial. Los recursos kerygmáticos de san Pablo y de los padres se convierten así en afirmaciones metafísicas; los acontecimientos de la encarnación y del envío del Espíritu, de igual importancia para la redención, apenas merecen consideración alguna en este sistema.

II. Punto de partida para la comprensión de la TM será que aquí salvación y gracia, que se nos comunican a través de la redención de Cristo, no hay que entenderlas como fruto de esa redención en el sentido antropológico de una «vida nueva» que nos convierte en una nueva criatura; esa salvación y gracia significan más bien una «asimilación con el Cristo que a través del sacrificio de su muerte ha entrado ya en la gloria». De esta *cristificación* del cristiano escribe Pablo en Rom 8,29: «A los que fuesen conformes a la imagen de su Hijo (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱου) por manera que él sea el primogénito entre muchos hermanos.» Y de modo similar en Gál 4,17.19: «Hijitos míos, por quienes segunda vez padezco dolores de parto hasta formar a Cristo en vosotros» (μορφωθῇ X.). En su mística habla Pablo de que está crucificado con Cristo (Gál 22,19; cf. 6,14; Rom 6,6), que lleva los estigmas de Cristo (Gál 6,17), que su vida ya no es vida suya sino que «Cristo vive en él» (Gál 2,20). «Todos vosotros, que habéis sido bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo» (Gál 3,27; Rom 13,14).

Estas afirmaciones de Pablo muestran que la conformación a Cristo no es simplemente una tarea moral, un simple aprendizaje (Mt 11,29), un seguimiento de Cristo llevando la cruz (Mt 16,24), sino más bien una «semejanza con él» (1Jn 3,2: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) que transciende lo visible y humano y que se revelará al final. Lo que todavía está oculto a nuestra inteligencia terrena es ya posesión segura para nuestra esperanza en Dios (1Cor 2,9; Is 64,3s): la gloria que Dios nos tiene preparada cuando regrese el Señor: «El cual transformará nuestro vil cuerpo y lo hará conforme al suyo glorioso, con la misma virtud con que puede también sujetar a su imperio todas las cosas» (Flp 3,21). Pecaría, sin embargo, de unilateral quien buscase en esta doctrina de la mística de Pablo «todo el concepto de gracia» propio de la revelación, concepto que incluye, además la participación en la vida divina (Jn 15) y en la naturaleza divina (2Pe 1,4), la relación peculiar con el Espíritu Santo (Rom 8) y las virtudes sobrenaturales de fe, esperanza y caridad (Rom 5,5). Pero el problema principal de la TM consiste en mostrar el camino por el que se alcanza la «semejanza con Cristo».

III. El pasaje más importante para responder a esta pregunta es, según la TM, la *teología del bautismo* que san Pablo expone en Rom 6,3-11: «¿No sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? En efecto, en el bautismo fuimos sepultados con él, muriendo, a fin de que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos para gloria del Padre, así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida. Que, si hemos sido injertados con él por medio de la representación de su muerte, igualmente lo hemos de ser representando su resurrección. Haciéndonos cargo de que nuestro hombre viejo fue crucificado juntamente con él, para que sea destruido el cuerpo del pecado, y ya no sirvamos más al pecado. Pues, quien ha muerto queda ya justificado del pecado. Y si nosotros hemos muertos con Cristo, creemos que viviremos también juntamente con Cristo, sabiendo que Cristo resucitado de entre los muertos no muere ya otra vez; y que la muerte no tendrá ya dominio sobre él. Porque su muerte fue un morir al pecado una sola vez, pero su vida es un vivir para Dios. Así vosotros considerad también que realmente estáis muertos al pecado y que vivís ya para Dios en Cristo Jesús Señor nuestro.» Pablo sintetiza aquí, bajo la imagen del rito bautismal de entrada y salida del agua, tres campos de significado: la entrada y salida litúrgicas en el rito del bautismo es imagen del sepultamiento y resurrección históricas de Cristo; esto a su vez es imagen de la exigencia *moral* de morir al pecado y vivir sólo para Dios, así como imagen del hecho *escatológico* de nuestra muerte y de nuestra resurrección definitiva con Cristo.

Estos tres conceptos de la mística paulina: consepultura, con-resurrección y vida con Cristo (συνετάφημεν - συζήσομεν: Rom 6,3. 8) se encuentra asimismo en otros pasajes de las cartas del Apóstol. He aquí algunos: «Pero Dios, que es rico en misericordia, movido del excesivo amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por los pecados, nos dio la vida juntamente en Cristo, por cuya gracia vosotros habéis sido salvados. Y nos resucitó con él, y nos hizo sentar sobre los cielos en Cristo Jesús» (συνεζωοποίησεν - συνήγειρεν - συνεκάθισεν, Ef 2,4-6). «Siendo sepultados con él por el bautismo, y con él resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de la muerte. En efecto, cuando estabais

muertos por vuestros pecados y por la incircuncisión de vuestra carne, os hizo revivir con él, perdonándoos todos los pecados» (συνεζωοποίησεν, Col 2,12s). «Si morimos con él, también con él viviremos; si con él padecemos, reinaremos también con él» (συναπεθάνομεν-συνζήσομεν-συμβασιλεύσομεν 2Tim 2,11-13). Con-morir, ser con-sepultados, con-vivir, ser con-despreciados a la vida, con-resucitar, con-sentarse en los cielos, con-reinar... todas estas expresiones de san Pablo presentan la vida y ser cristianos de modo particular como un *con-ser* y un *con-vivir con Cristo.*

La TM considera que estas expresiones indican el camino por el que el cristiano se hace partícipe de la gracia de Cristo. No obstante Pablo se refiere más bien a que el ser cristiano consiste en una unión mística y personal con Cristo. Esto se evidencia sobre todo en el hecho de que las afirmaciones paulinas mezclan siempre en el mismo texto las expresiones *indicativas* (mística) con las de *tono imperativo* (exigencia moral), como puede verse comparando, por ejemplo, los versículos de Rom 6,8.11 y Gál 3,27, = Rom 13,14... (R. BULTMANN, *Theologie des NT,* Tubinga 1953, pp. 544-559; ThW VI [1959] 222-224). Con especial claridad alude Pablo a los elementos éticos de esta realidad mística cuando escribe: «Quiero conocerle a él [Cristo] y la eficacia de su resurrección y participar de sus penas, asemejándome a su muerte, por si puedo arribar a la resurrección de los muertos. No que lo haya logrado ya, ni que haya llegado a la perfección; pero yo sigo mi carrera por ver si lo alcanzo, ya que fui alcanzado por Cristo Jesús» (Flp 3,10ss). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* Munich 1950; contrariamente V. WARNACH en ALW 3,2 [1954] 284-366; 5,2 [1958] 274-332 con bibliografía; H. FRANKEMÖLLE, *Das Taufverständnis des Paulus* [*SBS* 47], Stuttgart 1970.

IV. Si no puede mantenerse la interpretación de la TM, sobre todo por lo que se refiere a Rom 6,2ss (cf. S. STRICKER, *Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6,2-11,* en «Liturg. Leben» 1 [1934] 285-296), menos aún puede demostrarse que la *tradición* de la teología patrística haya patrocinado esta interpretación ni que tenga consistencia la pretensión teológico-mistérica

de una auténtica «presencia de los misterios». En numerosas publicaciones suyas O. Casel ha reunido una «nube de testigos» en favor de su doctrina, sacados de la literatura patrística (cf. JLW 6 [1926] 113-204; 8 [1928] 145-224; 13 [1933] 99-171; 15 [1941] 155-305). Citemos, a modo de ejemplo, tres textos breves. CIRILO DE JERUSALÉN: «Nadie crea que el fin del bautismo sea simplemente la remisión de los pecados y la donación de la filiación, del mismo modo que el bautismo de Juan operaba únicamente la remisión de los pecados. Se podría decir con mayor exactitud que el bautismo no sólo purifica de los pecados y otorga el don del Espíritu Santo, sino que además es una imagen de los padecimientos de Cristo. Por ello Pablo puede exclamar: ¿No sabéis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados? Con él hemos sido enterrados por el bautismo para la muerte. Con ello se volvía contra la afirmación de que el bautismo sólo otorga la remisión de los pecados y la filiación y que no sea también, por la imitación, una participación en los auténticos padecimientos de Cristo.» *(Myst. cath.* 2,6: BKV 371). «Puesto que vosotros habéis sido bautizados en Cristo y de Cristo os habéis revestido, conformaos también al Hijo de Dios. Y puesto que Dios nos ha predestinado a ocupar un lugar de hijos, nos ha hecho conformes al cuerpo glorificado de su Cristo. Después de haber sido hechos partícipes del Ungido, que podáis llamaros ahora ungidos a justo título... Pero habéis sido ungidos porque habéis recibido la imagen del Espíritu. Todo ha ocurrido en vosotros de forma simbólica, porque sois imágenes de Dios» (ibid. 3,1: BKV 373).

Y he aquí el testimonio de Teodoro de Mopsuestia (cf. JLW 13 [1933] 112): «Pablo enseñaba con ello claramente que hemos sido bautizados a fin de que pudiéramos imitar en nosotros mismos la muerte y resurrección del Señor. A fin de que con nuestro recuerdo de los acontecimientos que han tenido lugar mantuviésemos la firmeza de nuestra fe en las cosas futuras». En la exposición de estos textos por parte de O. Casel se percibe claramente que distingue el misterio cúltico del misterio histórico de Cristo, y que su pensamiento sigue siendo esencialmente un pensamiento litúrgico. De ahí que las objeciones de J. B. UMBERG contra O. CASEL

(ZAM 1 [1926] 351-366; ZKTh 52 [1928] 357-400; cf. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium,* Ratisbona [4]1960, 58), basadas en una concepción metafísico-escolástica, no afectan al propósito de este autor. Por otra parte, hay que decir que el lenguaje de Casel no encaje en el pensamiento metafísico en el que hasta ahora se ha desenvuelto la teología dogmática (para más detalles véase la doctrina sobre el bautismo).

V. ¿Cómo concibe la TM la semejanza con Cristo? ¿Cómo se realiza esa semejanza? Es fundamental para la doctrina de la TM el principio de que a través de los sacramentos el hombre no entra en relación con Cristo ni recibe su gracia, sino que entra en contacto con la «muerte y resurrección de Cristo», es decir, con un hecho de Cristo, con un acontecimiento en Cristo o al menos hacia Cristo, en cuanto que este hombre queda caracterizado por esa muerte y esa resurrección. *No se trata de la naturaleza divino-humana de Cristo,* sobre la cual ha levantado, por lo general, la teología eclesiástica su doctrina de la redención desde su lucha contra la gnosis, *sino de una acción divino-humana* de ese Cristo. Vamos a reproducir algunas explicaciones de esta «presencia mistérica» para la acción salvífica de Cristo.

1. ODO CASEL:

«El misterio (en el sentido de misterio cúltico) es una acción sagrada, cúltica, con la que un hecho salvífico se hace presente bajo el rito; al realizar la comunidad ese rito, participa en el hecho salvífico y obtiene así la salvación» *(Das christl. Kultmysterium,* Ratisbona [2]1935, p. 102). La presencia de los misterios aparece aquí todavía como una realidad supratemporal y supraespacial desligada del Señor histórico, eterno y glorificado, de la que participan los creyentes a través del rito sacramental. Sin duda que debido a la crítica positiva de V. Warnach, CASEL precisó mejor esta participación por la fe, el amor y en el Espíritu Santo *(Glaube, Gnosis und Mysterium,* en JLW 15 [1941] 268): «Con el conocimiento de la fe contemplamos en la imagen sacramental el original mismo, es decir, la obra salvífica de Cristo. La contemplamos en la fe y en la gnosis; es decir, entramos en contacto con ella, nos la

apropiamos, nos conformamos a la misma mediante la participación y así nos transformamos en la imagen del Crucificado y Resucitado. De este modo, por la fuerza misma del Pneuma de Cristo, penetramos en la obra de salvación, participamos en la pascua de Cristo, es decir en el paso de muerte por la muerte al pecado, que nos saca de este eón y nos introduce en el reino de Dios y de Cristo, en la vida nueva y eterna. El sacramento y el hecho salvífico primordial no son dos cosas separadas, sino una misma realidad, con lo que la imagen de tal forma queda llena de la realidad del hecho originario que con toda razón puede calificarse como presencia de ese hecho. Así, la eucaristía es el sacrificio de Cristo bajo un modo sacramental. Cristo actúa realmente en los sacramentos como el sumo sacerdote de su Iglesia, a la que con su acto salvífico redime y conduce a la vida. Pero la Iglesia, llena del Espíritu de su Esposo, celebra por la virtud de ese mismo Pneuma el misterio de Cristo y el suyo propio, creciendo así cada vez más en la unión con Cristo, *ut cum frequentatione mysterii crescat salutis effectus.*» Aquí se contemplan juntos una vez más el *misterio originario* y el *misterio cúltico.*

Esta doctrina experimenta una nueva profundización con la obra *Das christliche Kultmysterium,* Ratisbona [4]1960, 60s, que expone y desarrolla el misterio cúltico en el sentido de la TM: «El Señor mismo realiza, pues, este misterio, pero no a solas, como el misterio original en la cruz, sino en unión de su Esposa la Iglesia, que él se adquirió en la cruz y a la que ahora ha entregado sus tesoros, a fin de que los reparta entre todos los hijos que ha alumbrado por el poder de él. Quien quiera tener a Dios por Padre, debe tener a la Iglesia por madre desde la encarnación. Como en el paraíso la mujer fue formada del costado del primer Adán... así se formó la Iglesia del costado de Cristo dormido en la cruz... Al mismo tiempo, como enseñan los Santos Padres, con el agua y la sangre brotaron los misterios del costado del Señor, de su corazón traspasado. De la sangre de Cristo en su muerte nacieron la Iglesia y también el misterio, de tal modo que *Iglesia y misterio* están indisolublemente unidos. Éste es en definitiva el fundamento de que el *misterio cúltico* se convierta en liturgia.»

2. Gottlieb Söhngen:

«El sacramento es la presencia simbólica, pero real, de la historia y del futuro salvíficos, del fundamento y consumación de la salvación» *(Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* Bonn 1937, 79). La presencia de los misterios la explica así Söhngen: «La imitación sacramental de Cristo en su obra salvadora no es una semejanza que exista en sí y por sí entre la imagen primordial histórico-salvífica (de la muerte en cruz) de Cristo y el efecto sacramental en la Iglesia, sino que la semejanza interior se da en y con la eficacia sacramental, que viene a ser así un efecto por imitación o conformación *(effectus per imitationem),* pero de tal modo que esa asimilación es la ley que configura el efecto; la similitud sacramental no es una realidad esencial o sustancial, sino una realidad pneumático-dogmática; es decir, el ser fluyente de una fuerza dinámica y espiritual» (ibid. 93).

En su segunda obra *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938, pp. 44-63) opone su tesis a las tesis de Casel y de la escolástica:

1a) Tesis de Casel: En el recuerdo sacrificial de la Iglesia se representa la muerte del Señor, y desde luego no de un modo meramente figurativo, es decir, mediante una imagen que nos recuerda sólo de una forma gráfica aquel hecho salvífico, sino mediante una imágen que nos hace presente aquello que representa. Cuando la Iglesia, en unión de su sumo sacerdote Cristo, realiza en el misterio el recuerdo del sacrificio de su muerte, ese acto salvífico tiene que ponerse aquí y ahora para que así nosotros lo vivamos.

1b) Antítesis escolástica: En el recuerdo sacrificial de la Iglesia se representa la muerte del Señor mediante un signo o imagen que nos recuerda de un modo gráfico aquel hecho salvífico, al hacerse presentes el cuerpo y la sangre del Señor separados bajo las dos especies (cf. Tomás de Aquino, ST III q. 83 a. 1).

1c) Tesis de Söhngen: Cuando la Iglesia con su sumo sacerdote Cristo realiza en el misterio el recuerdo de su muerte sacrificial, ese acto salvífico se pone aquí y ahora de tal modo que se cumple internamente en nosotros y por nosotros; internamente equivale a decir por la fuerza del Espíritu del Señor creador de vida.

2a) Tesis de Casel: En el recuerdo sacrificial de la Iglesia se hace presente la muerte del Señor, y no sólo porque la fuerza salvadora de esa muerte sacrificial opere en nosotros, sino porque se reproduce ese mismo acto salvífico; la fuerza salvífica se deja sentir en nosotros al ponerse aquí y ahora el acto salvador. Así como participamos del cuerpo del Señor que antes se ha hecho presente, así también entramos en comunión con el sacrificio de su muerte, porque ésta se nos hace antes presente en el misterio.

2b) Antítesis escolástica: Con la memoria sacrificial de la Iglesia se hace presente en imagen la muerte del Señor; pero ese símbolo es un signo eficaz, de tal modo que, mediante la representación plástica, la fuerza salvadora de aquella muerte sacrificial opera en nosotros o se nos aplican los frutos de ese sacrificio (cf. TOMÁS DE AQUINO: ST III q. 83, a. 1).

2c) Tesis de Söhngen: La carne y la sangre del Señor se hacen presentes bajo especies separadas para que el cuerpo del sacrificio, marcado de una vez para siempre con la sangre de la cruz, se caracterice realmente como nuestra ofrenda sacrificial, y así mediante la co-inmolación de la Iglesia, que ofrece y es ofrecida, se represente en ella de un modo espiritual y real el sacrificio de la muerte de su Señor.

3a) Tesis de Casel: Con la conmemoración sacrificial de la Iglesia vuelve a ponerse la muerte del Señor como un acto salvífico, pero no en la realidad objetiva de su proceso histórico, sino en la espiritualidad del misterio *(non in facto, sed mysterio);* así como el cuerpo del Señor se hace presente en la forma espiritual y real de un estado sustancial *(secundum modum substantiae, non tamquam in loco),* así también el acto sacrificial realizado por el Señor en la cruz se hace presente en la forma incruenta, espiritual y real de un estado sustancial *(secundum modum substantiae, non tamquam in tempore).*

3b) Antítesis escolástica: En la conmemoración sacrificial de la Iglesia la muerte de Cristo se hace presente de un modo figurativo pero eficaz, con una eficacia que deriva de su misteriosa fuerza salvífica; pero no se hace presente el mismo acto salvífico de un modo real, pues es un hecho histórico y por lo mismo ya

ha pasado, llegando al presente sólo a través de sus efectos (cf. TOMÁS DE AQUINO: *Sent.* IV d. 4, q. 2, a. 1, qa. 3 c).

3c) Tesis de Söhngen: El cuerpo del Señor como estado sustancial *(substantia incompleta)* se hace presente de conformidad con ese estado; pero la muerte sacrificial del Señor, en cuanto acción, se hace presente porque opera en nosotros a través del misterio, toda vez que nuestra acción se conforma al acto salvífico de Cristo y con esta actividad se imita misteriosamente el misterio de la cruz.

4a) Tesis de Casel: En la conmemoración sacrificial de la Iglesia se celebra la muerte del Señor como un misterio, y de este modo, puesto que el misterio de Cristo es un todo vivo que tiene su punto de convergencia en el misterio de la cruz, todo el misterio salvífico se hace presente. Misterio es el concepto para designar el modo o forma que hace presente una realidad, y sirve concretamente para designar el símbolo cúltico bajo cuyos velos se hace sacramentalmente presente el hecho histórico de la pasión de Jesús *(mysterium sacramentaliter repraesentans factum historicum);* el misterio está ciertamente como una imagen cargada de realidad en el eje que conecta los dos polos del hecho pretérito del sacrificio de la cruz y de nuestra conformación misteriosa con el Crucificado, conformación que se opera o se transmite por medio de la re-presentación simbólica del acto histórico de la pasión.

4b) Antítesis escolástica: Con la conmemoración sacrificial de la Iglesia, la muerte del Señor, y sólo la muerte, se hace presente a través de los símbolos del cuerpo y de la sangre de nuestro Señor; pero los otros actos salvíficos de Cristo relacionados con la cruz pueden también en cuanto actos históricos hacerse presentes en nuestro recuerdo.

4c) Tesis de Söhngen: El misterio es ante todo el concepto para indicar el hecho mismo presente, es decir, para el misterio puesto como presente, o para decirlo con más precisión, para el hecho histórico salvífico de la pasión en cuanto que está presente por medio del sacramento con su misterio o con el contenido salvífico divino de una forma misteriosa y simbólico-real *(Mysterium repraesentatum seu historicum factum repraesentatum secundum salutis mysterium in facto historico ut opere salutari*

exercitum); ciertamente que el misterio se hace presente en nosotros con su ser, inseparable de la realización interna y eficaz o del efecto del sacramento, que en su plena realidad es una imitación espiritual y efectiva de la obra salvadora de Cristo.

3. MICHAEL SCHMAUS:

Remitiéndose a las obras de V. WARNACH *(Zum Problem der Mysteriengegenwart* en «Liturg. Leben» 5 [1938] 9-39) y de T. HAHN *(Das Mitsterben und Mitauferstehen bei Paulus,* 1937), M. SCHMAUS escribe acerca de la presencia de los misterios en su *Dogmatik* católica (III-1, Munich ²1948, 36, trad. cast., *Teología dogmática,* 8 vols., Rialp, Madrid): «Se puede... explicar así la participación en la muerte de Cristo: no es la obra salvífica la que se hace presente en nosotros, sino que somos más bien nosotros los que nos hacemos presentes en la obra salvífica de Cristo. Según Rom 6,2-11 el bautizado se injerta en la imagen y semejanza de la muerte de Cristo. Esta imagen y semejanza es sacramental. Nos hace accesible la muerte de Cristo. Es el puente hacia la muerte de Cristo, que se cumplió una sola vez en la historia. En el hoy del misterio el hecho salvífico se hace presente de un modo supratemporal, no como un acto que se prolongue en el tiempo, sino de una manera pneumática. En nosotros se opera un cambio mediante la realización del sacramento. En la medida en que nos conformamos a la muerte de Cristo, penetramos en el misterio de su muerte y de la vida fruto de dicha muerte. Somos arrancados de la existencia mundana y participamos en la muerte y en la glorificación de Cristo. Con esto ni la obra salvífica del pasado se inserta en el presente, ni nosotros retrocedemos hasta el pasado. Más bien penetramos en el misterio, dado supratemporalmente del acto salvífico, misterio que se manifiesta en los signos sensibles y simbólicos de los sacramentos, cuando celebramos con fe el símbolo cúltico.»

En la nueva edición, la sexta, de su *Dogmática católica* (IV-1, Munich ⁶1964, 2), SCHMAUS se acerca más a Durwell y escribe: «Siguiendo las ideas que F. X. DURWELL ha expuesto en su obra *La résurrection* (París 1950; trad. cast., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Herder, Barcelona ³1967), se podría decir

que el Señor transfigurado y glorificado entra en contacto mediante el Espíritu Santo con quienes creen en él, de tal modo que la comunión con Cristo ya no puede representarse bajo la imagen de un movimiento horizontal, que conduce del pasado al presente, sino que hay que entenderlo como un movimiento vertical, el cual fluye en cierto modo de arriba abajo, es decir, del Señor oculto y presente hasta el creyente. Habría que añadir sin embargo que en el Señor glorificado continúa presente su propio pasado terreno, en especial su muerte y su resurrección, no ciertamente como actos que se repitan o puedan repetirse, pero sí como realidades que definen y condicionan toda su existencia. Cristo vive siempre como quien ha pasado por la muerte. El Cristo glorificado es idéntico al Cristo histórico. Aunque Cristo vive en la glorificación, para su encuentro con el hombre del mundo que cree en él — y que no está glorificado, sino que se halla tan sólo peregrinando por el camino que lleva a la glorificación — se sirve especialmente de la palabra de la predicación y del signo de los sacramentos; es decir, se sirve de aquellos medios que el Padre ha producido con su obra creadora y que ha puesto a disposición del Hijo para su obra salvífica histórica y celeste; o, mejor aún, emplea los medios que el Padre, habida cuenta de la creación pensada y realizada por él, emplea para su propia obra salvadora, que ha llevado a término por medio de su Hijo.»

4. Después de referirnos a cada una de estas interpretaciones, y de acuerdo con las constituciones del concilio Vaticano II sobre la Liturgia y sobre la Iglesia, podemos resumir así el problema por lo que atañe a la teología mistérica: Aun cuando los diversos intentos de explicación teológica se demuestran limitados e insuficientes, la orientación de la TM sigue estando acorde con la tendencia de nuestro tiempo, en cuanto que se trata de una nueva comprensión de nuestra teología sacramental y, en definitiva, de toda la doctrina eclesiástica de la salvación, al tiempo que de una praxis litúrgica más profunda. Compendiando los distintos puntos de vista, reflejados en las exposiciones mencionadas, para la comprensión teológica del sacramento hay que mantener y considerar estos elementos estructurales:

a) El sacramento hay que entenderlo ante todo como un acontecimiento cúltico de la Iglesia, en el que se actualizan y deben actualizarse todas las posibilidades y obligaciones de la Iglesia de cara a la salvación de los hombres que han abrazado la fe, a fin de que esa salvación llegue a ser una realidad para cada uno de los miembros de la Iglesia.

b) El modelo para entender ese sacramento es el de la «historia de la salvación» establecido en la revelación divina: el misterio de la eterna voluntad salvífica de Dios, que se revela en la economía salvífica de Dios para este mundo y que ha encontrado su expresión suprema. Esta economía se convierte en el misterio del culto, por medio de los sacramentos en cuanto órganos del cuerpo de Cristo, la Iglesia, en una realidad eficaz, a través de todos los tiempos y hasta el final del mundo, para quienes al cumplir ese rito sacramental se insertan eficazmente en el acontecimiento de esa historia de la salvación (Ef 1,3-12).

c) Los dos interlocutores en este acontecimiento histórico-salvífico y sacramental son «el Dios vivo, el Dios-hombre Jesucristo», que hasta en su glorificación supratemporal lleva las formas de su acto redentor cumplido en el tiempo, y las hace aparecer en la reproducción del rito, y el hombre necesitado y capaz de salvación, que en la celebración del rito actúa como imagen de Dios y como hermano de Cristo; este hombre es asumido en la semejanza corporal de Cristo y por tanto también en su auténtica fraternidad con Cristo y en su filiación divina. El camino para esta salvación es la participación sacramental, real y simbólica en la obra redentora de Cristo, en su muerte y su resurrección (Rom 6,2-11).

d) El medio de este «comercio» (M. Herz) entre el misterio histórico-salvífico de Dios y de Cristo y el misterio litúrgico-sacramental de la Iglesia y del culto es para el hombre, que consta de cuerpo y espíritu, y en razón precisamente de su corporeidad, el «signo sensible del rito sacramental» a través de su forma simbólica. En este signo sacramental se abre el hombre creyente a la acción salvadora de Dios en la historia, y justamente a través de este signo el Dios eterno penetra, en Cristo y en su obra redentora representada simbólicamente, en nuestro mundo humano

espacio-temporal. La celebración creyente del rito sacramental por parte del cristiano dentro de la Iglesia es un instrumento de salvación en las manos de Dios, instrumento que el hombre empuña al cumplir el rito. El marco de la Iglesia, que en el signo sacramental entendido de un modo hilemorfístico — materia y forma: acontecimiento y palabra — evoca y abraza tanto la tensión natural-sobrenatural como la social — pertenencia a la Iglesia — así como la estructura cuerpo-espíritu del hombre, se convierte en la razón fontal del intercambio, la trasposición y unidad entre Dios y el hombre, tanto en el campo de sus relaciones esenciales y de creación como de sus relaciones personales y de diálogo. Acción y suceso, acontecimiento y comprensión creyente, entrega y acogida se convierten en ayudas y garantías para la participación en la muerte y resurrección de Cristo como fuente primera de la salvación del hombre y, por el hombre, del mundo que espera anhelante la revelación gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8,19-25). De este modo, el signo sacramental, que en el marco de nuestra historia temporal dentro de la Iglesia es *signum memorativum* (de la obra redentora de Cristo), *signum repraesentativum* (del acontecimiento de la gracia en Cristo) y *signum prognosticum* (de la salvación eterna), apunta al misterio eterno de Dios, al misterio de Cristo cumplido en el tiempo y al misterio de la felicidad eterna que empieza al final de los tiempos.

Por consiguiente, la recepción del sacramento es la consumación existencial del cristiano en su Iglesia, la apropiación del misterio de Cristo en el misterio del culto eclesiástico. Sólo en este ámbito de los misterios cristianos se logra y realiza la recepción del sacramento en todo su alcance, y por ello entra en las tendencias de la teología mistérica.

§ 9. *El carácter sacramental como efecto del sacramento*

LThK 2 (1958) 1020-1024: sakramentaler Charakter (Mulders). — N. M. Häring, *Signum und Signaculum*, Scholastik 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69.187-212. — Cr. Sepe, *La dimensione trinitaria del carattere sacramentale*, Roma 1969. — J. Calle, *Cuerpo místico de Cristo y carácter bautismal: interpretación de la noción tomista del carácter a la luz de la eclesiología*, Miscelánea, Comillas 27 (1957) 145-214.

La doctrina de los misterios nos ha ayudado a comprender mejor la recepción fructífera, interna y espiritual del sacramento. Esto tiene especial importancia para la eucaristía y la penitencia, que se reciben con frecuencia. Sin embargo la teología mistérica se ha desarrollado en conexión sobre todo con la doctrina del bautismo que, al igual que el orden, sólo se recibe una sola vez en la vida. Pero justamente a propósito de estos sacramentos surgieron ya en el siglo III nuevos problemas para la teología sacramentaria.

1. *Resumen histórico.* Al solicitar muchos secuaces de grupos heréticos su admisión en la Iglesia, se suscitó la cuestión de si los bautizados por los herejes tenían que volver a bautizarse al ser acogidos en la Iglesia católica. Las Iglesias africanas y del Asia Menor acostumbraban a bautizarlos todavía hacia mediados del siglo II, en tanto que Roma y Alejandría mantenían la unicidad absoluta del bautismo. Cuando CIPRIANO DE CARTAGO (Ep. 69-75: CSEL 3/2 749-827) pretendió en el sínodo del 256, celebrado en Cartago, que la Iglesia de Roma reconociese la práctica africana, el papa Esteban I, mediante la nota de *nihil innovetur* (D 46 — DS 110), mantuvo como única obligatoria la praxis romana; esto suscitó una disputa y hasta una separación transitoria de las Iglesias.

En el fondo de esta disputa, junto a la comprensión del sacramento, tal vez latía también el desarrollo de la interpretación de la misma Iglesia: Roma propendía más bien a una Iglesia institucional y centralista y podía por ello entender el bautismo en un sentido más jurídico como sacramento de iniciación en su forma objetivo-litúrgica, mientras que la imagen de la Iglesia en las provincias imperiales y en el Asia Menor era más episcopal y, en consecuencia, la validez moral del sacramento también dependía más de la dignidad del ministro y de su fe ortodoxa. En el siglo IV se reelabora poco a poco la palabra bíblica sobre el «sello de los bautizados»: «Así Dios es el que a nosotros con vosotros nos confirma en Cristo, y el que nos ha ungido. El que asimismo nos selló y nos da la prenda del Espíritu en nuestros corazones» (2Cor 1,21-22; cf. Ef 1,13; 4,30). El sello (σφραγίς), junto con las arras del espíritu (ἀρραβῶν τοῦ πνεύματος), puede ser en la Iglesia primitiva la fórmula para designar lo que en el siglo IV se reelaboró

como *carácter* sacramental. Para esta evolución tuvo una importancia decisiva la disputa con los donatistas bajo el papa Milcíades (311-314), que puso de relieve la validez de las ordenaciones conferidas incluso por los apóstatas, como lo enseñó también el sínodo de Arles, celebrado el año 314 (can. 13: MANSI 2,472).

EFRÉN EL SIRIO († 373) explicaba así esta doctrina: «El Espíritu Santo marca con aceite su signo en sus ovejas. Así como el anillo de sellar imprime su imagen en la cera, así el signo misterioso del Espíritu marca a las personas mediante el óleo cuando son ungidas y quedan marcadas en el bautismo» *(De virg. Maria* IV 9: CSCO 224,26). EFRÉN menciona repetidas veces un triple efecto del bautismo: 1. la marca con aceite; 2. el bautismo con agua (purificación) y 3. la recepción en el rebaño de Cristo *(Hymn. epiph.* 3,16. CSCO 187,137; 4,1: ibid. 142; 3,31: ibid. 140). Cirilo de Jerusalén († 387) escribe sobre este punto: «El Espíritu te ha puesto una señal celeste y en cierto modo divina (Ef 1,13: σφραγίς) ante la que tiemblan los demonios y que en el caso de una recepción indigna representa un mal irreparable ἀκατόρθωτον) κακόν, *Cat. 17 de Spr. Sancto* 2,36: PG 33,1011). San JUAN CRISÓSTOMO enseña: «Al igual que a los soldados se les pone una insignia, así el Espíritu Santo marca a los creyentes» *(In 2 Cor Hom.* 3,7: PG 61,418). Agustín, que desde 393 se había empeñado sobre todo en la lucha contra el amplio grupo de los donatistas — en la discusión religiosa de Cartago, del año 411, intervinieron 286 obispos católicos y 279 donatistas — interpretó la imagen del sello bautismal desde la costumbre romana de marcar a fuego sobre la piel de los soldados la señal del emperador o del general, y así escribe: «Pues, aunque el signo sacramental del bautismo cristiano es eficaz incluso entre los herejes y basta para la consagración, no basta, sin embargo, para hacer participar en la vida eterna. Más bien esta consagración hace culpable al hereje por llevar *la marca del Señor* fuera de su rebaño, y le exhorta a mejorar mediante la sana doctrina, no a hacerse consagrar de nuevo» *(Ep. 98 ad Bonif.* n. 5: PL 33,362). «También una oveja que se ha extraviado en el error y ha recibido la señal externa del Señor de manos de quienes la han extraviado, cuando retorna a la salvación de la unidad cristiana, tiene que ser liberada de sus trabas y

extravíos para entrar en el camino recto; pero hay que reconocerle la señal que lleva del Señor, señal que no se puede despreciar» *(De bapt.* 6,1,1: PL 43,197).

Conforme a todo esto, la señal del Señor *(character dominicus)* o el sello del bautismo es la garantía de que el bautismo ha sido administrado válidamente, cualesquiera sean el lugar y modo con que ha sido recibido. Esta doctrina de Agustín fue cayendo poco a poco en el olvido, hasta el punto que ni Hugo de s. Víctor ni Pedro Lombardo la tratan. Es el papa INOCENCIO III el primero que, en 1201, vuelve a enseñar que quien recibe el bautismo, aun cuando sea *coactus* o *ficte,* recibe también el carácter de cristiano y está obligado por lo mismo a cumplir las obligaciones que le impone la fe... «Aquel, en cambio, que nunca consiente, sino que se opone en absoluto (a la recepción del sacramento), no recibe ni la gracia ni el carácter del sacramento, porque más es contradecir expresamente que no consentir en modo alguno» (D 411 — DS 781). Esta aclaración del papa en contra de los valdenses fue causa de que, especialmente después de la *Suma* de Alejandro de Hales, la escolástica tratase expresamente dicha doctrina (cf. TOMÁS DE AQUINO, ST q. 63). Doctrina que encontró eco en el *Decreto para los Armenios* (1439): «Baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile...» (D 695 — DS 1313), así como en los cánones del concilio de Trento (1547) (cf. D 852 — DS 1609).

2. Es doctrina de la Iglesia que los tres sacramentos de *bautismo, confirmación y orden sacerdotal imprimen* en el alma de quien los recibe un *carácter indeleble (character indelebilis).* Este carácter *a)* es distinto y en cierto modo separable de la gracia santificante, *b)* se mantiene de forma imborrable incluso en el alma del pecador, *c)* constituye la razón intrínseca de la irrepetibilidad de los tres mencionados sacramentos, *d)* es garantía de que la gracia sacramental revive tan pronto como se quita el *óbice* o impedimento que obstaculiza el efecto gratificante de esos sacramentos cuando se reciben de forma válida.

La prueba escriturística se toma habitualmente de los pasajes

ya aludidos en los que se habla del sello del Espíritu (σφραγίς), como son Ef 1,13; 4,30; 2Cor 1,22. Para los decretos eclesiásticos, véase D 695 y 852, respectivamente en DS 1310 y 1609.

3. A la pregunta de cuál es la *esencia de este carácter sacramental* responde TOMÁS DE AQUINO (ST III q. 63, a. 2, ad 3) que tal carácter no es una simple *relatio,* sino *aliquid in anima,* una potencia real en el hombre, sobre la que se funda la relación que establece este carácter entre el hombre y Cristo y la Iglesia. Los escotistas ven en él una *relatio realis,* de acuerdo con su metafísica de la persona y de la sociedad. DURANDO DE SAN PORCIANO († 1334) vio en el carácter sólo una *relatio rationis ex ordinatione vel pactione divina (Sent* IV d. 4, q. 1), conforme también a su metafísica de la persona y de la sociedad.

Es sin duda acertado no reclamar para sostén del carácter la totalidad del alma — la persona entera que es el sujeto de la gracia santificante — sino más bien una potencia anímica que pueda sostener las relaciones típicas del carácter. Cuando más tarde los teólogos (Belarmino, De Lugo) ven en la sustancia anímica total la sede del carácter, se advierte que funden estrechamente el carácter con la gracia santificante. El mejor modo de hacer justicia a la concepción originaria del carácter tal vez consista en considerarlo como una realidad sobrenatural y configuradora, que imprime una marca en el núcleo personal del hombre de acuerdo con la finalidad del carácter.

4. *Finalidad y sentido del carácter.* Hay que advertir que en los susodichos sacramentos la recepción indigna confiere sí el carácter, mas no la gracia. Quien comete pecado mortal pierde la gracia, pero conserva el carácter. El bautismo de deseo, por el contrario, confiere la gracia sin el carácter. El carácter garantiza la recepción válida del sacramento objetivo, aun cuando tal recepción no sea fructífera ni gratificante por causa de un impedimento subjetivo. Por lo cual el carácter es expresión y garantía: *a)* de la relación objetiva y ético-real con Cristo redentor y con su Iglesia como su cuerpo real y místico *(character Christi:* ST III q. 63, a. 3); *b)* de la inmutabilidad absoluta de Dios en la que el

hombre se confía con la recepción sujetiva de un sacramento objetivo; *c)* en favor de la recepción objetiva del sacramento, que no tolera ninguna reserva interior y que obliga incondicionalmente; *d)* garantía asimismo de la posibilidad objetiva de recibir la gracia como complemento de la mencionada relación con Cristo; *e)* de la capacidad para aceptar y llevar a cabo en el reino de Dios que es la Iglesia, las obras requeridas según el grado peculiar del carácter (capacidad cúltica). Por tanto, el carácter significa primariamente una consagración objetiva *(consecratio)*, no una santificación subjetiva *(sanctificatio)*.

TOMÁS DE AQUINO considera los sacramentos principalmente desde la eucaristía y ve, en consecuencia, la esencia del carácter en su ordenación al culto — tal vez late también en el fondo su educación juvenil con los benedictinos de Monte Cassino —: «Cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur» (ST, III q. 63, a. 1 c).

A la cuestión de por qué sólo los tres mencionados sacramentos imprimen carácter, cabe decir ante todo que la tradición sólo atribuye el efecto del carácter a los dichos tres sacramentos. Tal vez se pueda dar una razón más profunda teniendo en cuenta la *relación* del carácter con el *Dios trino* y con las funciones de Cristo: *a)* Aunque en todos los sacramentos establecemos por la gracia una relación con la vida del Dios trino, el sentido de esos tres signos resalta de modo particular cuando los ponemos en relación especial e inamisible con una determinada persona de la santísima Trinidad: el bautismo nos convierte en hijos de Dios — mediante la fraternidad de Jesucristo —, la confirmación nos convierte en templos del Espíritu Santo y en testigos del Espíritu divino, la ordenación sacerdotal nos pone en relación muy peculiar con Cristo como enviado del Padre y como salvador del mundo. *b)* Sólo esos tres sacramentos asemejan siempre, como ningún otro, con una de *las tres funciones de Cristo:* el bautismo confiere una participación en el nuevo sacerdocio de Cristo; el bautizado, como hijo de Dios, puede dar la gloria y ofrecer el sacrificio de una forma plenamente válida y grata, como no puede hacerlo quien no está bautizado. La confirmación capacita y com-

promete con el magisterio de Cristo, para ser testigos del reino de Dios, como correspondió a los apóstoles después del acontecimiento pentecostal. La consagración sacerdotal otorga una participación en el ministerio divino-humano de pastor y de rey que Cristo ejerce, no primariamente en el ministerio sacerdotal, pues ningún sacerdote es ordenado para sí mismo sino para los demás y no puede administrarse ningún sacramento con un sentido de autoridad.

5. *Función formal del carácter.* Siguiendo las explicaciones de DIONISIO AREOPAGITA *(De eccl. hier.* c. II, § 4,17: PG 3,399) y de Juan Damasceno *(De fide orth.* IV c. 1: PG 94,1244C) la escolástica, sobre todo desde santo Tomás, enseña que: *character significat, disponit, distinguit, assimilat.* El carácter es, pues: a) *signum distinctivum* en el marco de la Iglesia, pero también delante de Dios, para aquellos que han sido marcados y designados como hijos de Dios en un sentido óntico-real; b) *signum dispositivum* para la gracia, no en un sentido físico, sino moral, y para un ministerio, en un sentido físico y sobrenatural; c) *signum obligativum* para un servicio especial en el reino de Dios, conforme al carácter peculiar del sacramento; d) *signum configurativum,* principalmente respecto de Cristo, aunque también respecto al Dios trino y uno (Buenaventura, *Sent.* IV d. 6, p. 1a y q. 3).

En opinión de algunos teólogos, también el matrimonio confiere un *quasi-character,* y aque, según Ef. 5,26, establece una relación especial entre la Iglesia y Cristo, que como tal es imborrable. El carácter de estos sacramentos se confiere ante todo para el estado de peregrinación del cristiano sobre la tierra (ST III q. 63, a. 1 ad 1), y hay que suponer que no se conserva en la felicidad eterna, cuando cesan las funciones de la Iglesia peregrinante. Pero si este carácter se concibe en conexión más estrecha con la gracia santificante, habrá que admitir su persistencia en la bienaventuranza eterna como *signum distinctivum.*

§ 10. *La eficacia objetiva de los sacramentos (ex opere operato)*

LThK 7 (1962) 1184-1186: Opus operatum (Semmelroth). — A. LANDGRAF, *Die Einführung des Begriffspaares opus operans und opus operatum in die Theologie,* DTh 29 (1951) 211-223 (Landgraf III 1, 145-158). — K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967, 25ss.

Lo que es para la cristología la doctrina de la unión hipostática, eso mismo supone para la doctrina sacramental la afirmación acerca de la «eficacia objetiva» de los sacramentos.

1. La doctrina católica sobre la eficacia objetiva de los sacramentos fue expuesta con particular claridad en el concilio de Trento, ya que los reformadores, partiendo de su concepción de la gracia (= complacencia personal de Dios) y de la justificación (= no imputación o encubrimiento benévolo de la culpa humana), tenían también que explicar el efecto de los sacramentos en un sentido más subjetivo, desde la palabra de Dios (promesa) y desde la fe del hombre.

Los reformadores seguían en el fondo los pasos del nominalismo según el cual Dios y el hombre se enfrentan en un diálogo como dos personas iguales; de ahí que sea necesario encontrar el efecto de los sacramentos en Dios *(non imputatio)* y en el hombre *(fides),* y que la causa de ese efecto sea a su vez la promesa de Dios y la fe del hombre. La interpretación católica y la de la Iglesia antigua se apoya, por el contrario, en las relaciones Creador-criatura: Dios lo es todo, el hombre sólo es capaz *(potentia oboedientiali)* de entregarse a Dios. Pero el Dios creador produce la gracia en el hombre y confiere a los sacramentos, instituidos por Cristo, la virtud de contener esa gracia, operarla y transmitirla. El camino del plan salvífico de Dios pasa a través del signo sensible *(potentia ordinata),* que empieza y se realiza en Cristo, dando así satisfacción al ser corpóreo-espiritual del hombre, aun cuando, de acuerdo con nuestro pobre pensamiento humano, Dios hubiera podido *(potentia absoluta)* escoger otro camino, sin signos exteriores y sensibles.

2. El Concilio de Trento enseña: «Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice (non ponentibus obicem non conferre), como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana [así Lutero y Calvino], por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles [Zuinglio], sea anatema» (D 849 — DS 1606).

3. *Prueba bíblica y patrística:* Sobre todo al exponer el *bautismo,* la sagrada Escritura enseña una y otra vez de forma inequívoca los efectos reales y objetivos del sacramento: somos purificados por el baño de regeneración y santificados por la renovación en el Espíritu Santo (Tit 3,5), renacemos del agua y del Espíritu Santo (Jn 3,5).

Igualmente inequívocas resultan las enseñanzas de Cristo en el *sermón eucarístico* (Jn 6,48-58; Mc 14,23-25). Ciertamente que esos efectos se le atribuyen también *a la palabra de Dios,* al evangelio, con lo que la misma palabra de la revelación (la verdad divina de la salvación bajo un lenguaje humano) adquiere un carácter sacramental: «Puesto que habéis renacido no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra de Dios vivo, la cual permanece por toda la eternidad» (1Pe 1,23): «Porque de su libre voluntad nos ha engendrado con la palabra de la verdad...» (Sant 1,18); «Ya vosotros estáis limpios, en virtud de la doctrina que os he predicado» (Jn 15,3). Otros pasajes escriturísticos (Rom 1,16; 1Cor 15,2) atribuyen parecidos efectos salvíficos al evangelio, en unión con nuestra fe.

Los padres hablan extensamente de la fecundidad del agua bautismal y califican el bautismo como seno materno que nos engendra para la vida (cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. Myst.* 2,4; Cirilo de Alejandría, Agustín, etc.: véase cada uno de los sacramentos en particular). El bautismo de los niños, que se practica con frecuencia al menos desde el siglo II, y la conservación de las sagradas especies de la santa misa para la comunión de los enfermos, son indicios muy significativos de la fe de la Iglesia en la eficacia objetiva y real de los sacramentos.

4. *Fundamentación especulativa:* Desde finales del siglo XII se emplean dos conceptos para expresar la eficacia de los sacramentos: *ex opere operato — ex opere operantis* (que aparecen por primera vez en la pseudo *Glossa* de PEDRO DE POITIERS [† 1205] y en el Codex Bamberg, Patr. 136). La acción sacramental misma pasa por ser la causa instrumental de la gracia, mientras que la obra del ministro se designa al principio como *opus operantis,* hasta que a partir de Guillermo de Auxerre († 1231 ó 1237) esta expresión designa la acción de quien recibe el sacramento para negarle una verdadera causalidad respecto de la gracia. Así utiliza todavía los términos INOCENCIO III en su obra sobre el sacramento del altar (III, 5: PL 217-844) cuando escribe: «Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.» Tomás de Aquino no utiliza dichos conceptos. Hasta el concilio de Trento (D 851 — DS 1608) no aparece la expresión *ex opere operato* en un escrito oficial del magisterio. Sólo al rito como acontecimiento objetivo se le atribuye la causalidad de la gracia; la obra del ministro o del receptor del sacramento no ejerce acción alguna sobre la gracia. Como supino del verbo *operari* (y en contra de la gramática) la expresión *operatum* tiene aquí un sentido pasivo. Con ello no se quiere denegar que la acción humana personal no sea una condición necesaria: lo único que se pretende es negarle el carácter de condición eficiente o meritoria. Que este *ex opere operato* no puede entenderse de un modo «mágico» lo demuestra la dependencia de su eficacia respecto de los *non ponentibus obicem. Obex* = óbice = impedimento = estorbo significa, en sentido activo, la «repulsa» (contraria a una acción positiva) o, en un sentido pasivo, la falta de la «disposición» necesaria.

Lo decisivo para la comprensión del sacramento y de su eficacia objetiva es que no hay que entenderlo como una cosa, sino más bien como signo y *función en el misterio de Dios, de Cristo y de la Iglesia,* como un órgano del encuentro de Dios con el hombre (Schillebeeckx), como una respuesta a los problemas fundamentales de la existencia humana (Smulders), como un «signo» en el vasto campo del misterio cristiano. DUNS ESCOTO compendia la doctrina de la eficacia objetiva de los sacramentos con estas

palabras: «Sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod sufficit, quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed (sufficit), quod suscipiens non ponat obicem» *(Ord.* IV d. 1, q. 6, n. 10; *Op. omn.* XVI, 221s). Si la teología se ha expresado repetidas veces en el sentido de que podía administrarse el bautismo a los niños incluso contra la voluntad de sus educadores (D 1490 — DS 2562), e incluso el orden sacerdotal antes de que fueran capaces de decidirse por ese estado, siendo válidos los sacramentos, lo que hacía era manifestar una concepción jurídica unilateral, pero no una interpretación mágica de los sacramentos.

§ 11. *El modo de operar de los sacramentos*

LThK 9 (1964) 227s: Sakrament V. (K. Rahner). — W. LAMPEN, *De causalitate sacramentorum iuxta scholam Franciscanam,* Bonn 1931. — H. D. SIMONIN - G. MEERSSEMAN, *De sacramentorum efficientia apud theologos O. P.* (1229-1276), Roma 1936. D. ITURRIOZ, *La definición del concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos,* EE 24 (1950) 291-340. — D. BERTETTO, *Nota sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni,* Turín 1950. — J. F. GALLAGHER CM, *Significando causant,* Friburgo 1965. — J. ROIG GIRONELLA, *¿Qué opinión tuvo santo Tomás sobre la causalidad de los sacramentos?,* EE 16 (1942) 351-374. — A. TAURIÑO, *Los sacramentos tienen diversa especie de causalidad,* XV Sem. Esp. Teol., Madrid 1956, 33-66.

Si la eficacia objetiva de los sacramentos es un dogma definido, la explicación filosófica más profunda de esta doctrina es un *theologumenon* que ha encontrado explicaciones diferentes en las distintas escuelas teológicas, de conformidad con las distintas ideas sobre la gracia y los sacramentos. A finales de la edad media, y como introducción a estas cuestiones, se hicieron profundos estudios sobre las diversas posibilidades de *causalidad:* causalidad es desde luego un concepto análogo y está esencialmente condicionada por las realidades que intervienen en la conexión causal. Baste referirnos ahora a los siguientes «tipos de causa»: a) *causa materialis - formalis* (vista desde la cosa material o desde la obra del escultor); b) *causa efficiens - finalis* (vista desde el movimiento libre

o necesario); c) *causa exemplaris - instrumentalis* (vista desde la obra técnica); d) *causa generativa - receptiva* (para el proceso generativo en el reino de los seres animados); e) *causa abstractiva - motiva* (para el conocimiento espiritual y la acción motivada del hombre); f) *causa physico - moralis* (para los acontecimientos y acciones interhumanos); g) *causa in se - causa sine qua non* (causa y condición para cualquier tipo de causalidad); h) *causa libera particularis - totalis* (para la colaboración del hombre y de Dios en libertad); i) *causa libera - socialis* (para el influjo que un hombre o la comunidad ejercen sobre otro individuo); k) *causa socialis in mysterio* (para la acción del hombre en el marco histórico-salvífico del misterio de Cristo o de la Iglesia); l) *causa instrumentalis socialis in mysterio* (para explicar la eficacia de los sacramentos en el espíritu de la teología mistérica).

Ya la primera escolástica había echado las bases sobre las que construirían las épocas posteriores. HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141) ve en el sacramento «vasos y causas» *(vasa et causae)* de la gracia: «Ex similitudine repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam» *(De sacramentis christianae fidei* I, 9 c. 2 y 4: PL 176,317 y 322). BERNARDO DE CLARAVAL († 1153) enseña: «Verbi gratia, investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per baculum et anulum simul..., sic et divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis» *(Sermo in coena Dom.* 2: PL 183,272). GUILLERMO DE MELITONA († 1257) defiende la doctrina de que los sacramentos operan un *ornatus animae* o una *dispositio* objetiva en el hombre, sobre cuya base Dios otorga su gracia de un modo directo y seguro *(Summa Alexandri Hal.* IV q. 5, m. 3, a. 5, § 1). Estas doctrinas fueron luego desarrolladas por los tres grandes sistemas de la edad media.

1. *Causalidad moral.* Esta teoría contempla preferentemente la realización del sacramento en su recepción o celebración, entiende la gracia como una luz y fuerza de Dios y enseña que Dios se compromete por una especie de pacto *(pactione quadam)* a asistir *(per assistentiam)* a quien recibe el sacramento y a otorgarle así su gracia. El sacramento contiene, pues, la gracia no formalmente sino sólo *per ordinationem et assistentiam Dei,* sobre la base

de que Dios así lo ha ordenado y porque ha otorgado su asistencia al sacramento. Tal fue la doctrina de Buenaventura y de los grandes franciscanos posteriores, de ESCOTO y de los escotistas y más tarde de los teólogos jesuitas defensores del molinismo (Vázquez, Lugo, Franzelín). Escoto expresa así esta doctrina: «La recepción del sacramento es una disposición que conduce necesariamente al efecto señalado por el sacramento, y ciertamente que no por una forma interna, por la que consiga el fin o produzca una disposición preliminar, sino únicamente por la asistencia de Dios que produce ese efecto; ni tampoco con una necesidad absoluta, sino con una necesidad que deriva de la ordenación divina. Pues Dios ha dispuesto en general, y su Iglesia tiene conocimiento de ello, comunicar a quien recibe ese sacramento el efecto indicado (en el signo sacramental)» *(Ord.* IV d. 1, q. 5: *Op. Omn.* XVI, 140). Como ejemplo aclaratorio aduce Buenaventura una orden de pago sellada por el rey (cf. Bernardo de Claraval) y Escoto lo ilustra con las relaciones entre mérito y recompensa, establecidas por el contrato de trabajo. Esta aclaración resulta menos apropiada por lo que se refiere al bautismo y a la eucaristía.

2. *Causalidad física.* Esta teoría contempla el signo sacramental en sí mismo y ve la gracia como una cualidad creada. Por ello, los defensores de esta opinión enseñan que el sacramento contiene y comunica la gracia directamente y en cierto sentido de un modo formal: sólo Dios es la *causa efficiens* de la gracia, pero nos la comunica por medio del sacramento como una *causa instrumentalis (instrumentum separatum).* El efecto, desde luego, no es un ser completo, no es una cosa, sino un *esse transiens ex uno* (Dios) *in aliquid* (el hombre) *et incompletum.* El sacramento no es un vaso de la gracia (como en Hugo de S. Víctor), sino que se asemeja más bien a un canal, cuya calidad condiciona el fluir de la corriente. Tomás de Aquino dice a este respecto que el signo contiene la gracia como la palabra contiene el significado (ST III q. 62, a. 4, ad 1). Esta doctrina fue defendida por el Aquinatense, sobre todo desde el *De verit.* q. 27, a. 4, y desde la ST III q. 62, a 5, siguiéndole los tomistas posteriores (Tomás de Vío Cayetano) y también algunos jesuitas (Belarmino, Suárez). La doctrina encontró

eco adecuado en el Tridentino y responde también en gran parte a las enseñanzas de los padres griegos. Lo problemático en esta explicación es cómo el sacramento puede ser válido sin producir su efecto; también resulta difícil aplicarla a la penitencia y al matrimonio.

3. *Causalidad intencional.* Aquí prevalece una concepción intramundana y antropocéntrica acerca de los que reciben los sacramentos y de la recepción misma. Según esta teoría la recepción sacramental es la *dispositio necessitans* para el don divino de la gracia, como la generación de un hijo es la *dispositio necessitans* para que Dios cree un alma inmortal. Dicha doctrina la desarrolló sobre todo el jesuita Luis Billot († 1931). Pone de relieve la singular importancia de la acción humana, mientras que la solución tomista exalta la importancia del signo sacramental, Escoto la libertad de Dios y del hombre, y Buenaventura la sublimidad de la gracia. La doctrina de la causalidad intencional resulta menos útil para explicar el bautismo y la eucaristía.

4. *Una eficacia simbólico-causal:* Los teólogos recientes, especialmente K. RAHNER, pretenden entender — al igual que Lutero — el sacramento como el caso radical de la «palabra de Dios» al hombre, y quieren ver lo mismo el efecto del sacramento — en oposición a Lutero, que contrapone la fe del hombre a la palabra de Dios — no en una gracia producida, sino más bien en su propio «carácter verbal», en el cual y por el cual acontece en nosotros directamente lo anunciado. La gracia acontece en cuanto que se manifiesta — como palabra — en el símbolo sacramental (LThK 9, 1964, 228). Aquí lo problemático es la filosofía de la que se parte: el signo sacramental aparece como una palabra absoluta (en el sentido hegeliano), con lo que las polaridades, exigidas por la revelación, de Creador y criatura (de mundo material y mundo espiritual, aparecen diluidas monísticamente, lo que debería conducir por necesidad a una interpretación teístico-sobrenaturalista de la gracia o bien a una interpretación antropocéntrico-naturalista. Atinadamente dice TOMÁS DE AQUINO que «Sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum

intellectum hominis, inquintum procedit a conceptione mentis» (ST III p. 62 a 4 ad 1). El signo sacramental es una realidad inmediatamente humana e intramundana y por eso desde Dios sólo es signo mediato. El valor de esta exposición está en el gran aprecio que revela por la palabra y por la realidad espiritual del signo.

5. Por lo que hace a la explicación de la doctrina mistérica, basta remitirnos a lo que queda expuesto al final del § 8. A modo de resumen se podría decir que, así como la gracia es una participación de la vida divina por la permanencia en el cuerpo vivo y místico de Cristo, así tampoco el sacramento es una realidad cerrada en sí, materia, palabra o acción humana, sino que primariamente es un signo que, instituido por Cristo y eficaz por su acción y su promesa, se les ha dado a los hombres. Éstos, a su vez, tampoco son entes cerrados en sí mismos y absolutos, sino miembros del cuerpo místico de Cristo y entre sí, ligados de un modo sobrenatural y existencial con Cristo, ordenados a su obra y asumidos ya por él. Estos signos se emplean de acuerdo con la intención de la Iglesia, es decir, del Cristo que sigue viviendo, y en el fondo son imágenes de Cristo, del Dios-hombre marcado por la muerte y la resurrección, del sacramento primordial y de la Iglesia como Cristo místico, en el que los individuos particulares — y en consecuencia también el ministro y el receptor del sacramento — están ligados con una relación viva a Cristo, la cabeza, de una forma responsable y fructífera. Quizá se pudiera decir con una imagen gráfica que los sacramentos son como una «partitura» escrita por Cristo en el marco de la Iglesia y que sólo en ese marco se puede reproducir; nosotros los cristianos tenemos que ejecutar esa partitura con nuestra obra personal, aunque su sonido es única y exclusivamente don de Dios y obra de Cristo, que sólo hay que tocar en el marco de la Iglesia.

Esto es, en resumen, lo que cabe decir: *El cuerpo místico de Cristo es aquella realidad temporal y supratemporal, en la que nosotros, como seres temporales e históricos, por medio de los signos sacramentales y espacio-temporales, alcanzamos una participación en el sentido y ser salvíficos de la muerte sacrificial de Cristo y, a través de ella, en la vida divina del Dios trino.*

Capítulo cuarto

ORIGEN, NÚMERO Y ORGANIZACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

Si hasta aquí hemos visto la posibilidad, realidad y eficacia salvífica de los sacramentos, surgen ahora las cuestiones de cuál es el origen del que estos signos salvíficos eficaces sacan su eficacia, quién se la ha conferido (§ 12), cuántos son (§ 13), cuál es su ordenamiento ontológico y funcional, qué sistema interno y qué adecuadas situaciones humanas, histórico-salvíficas y teológicas hay que suponer bajo los mismos (§ 14).

§ 12. *El Cristo histórico, autor de los sacramentos*

H. LENNERZ, *Salva illorum substantia*, Gr 3 (1922) 385-419, 524-547. — J. B. UMBERG, *Die Bedeutung des tridentinischen «salva illorum substantia»*, ZKTh 48 (1924) 161-195. — A. MICHEL, *Doctor communis* 12 (Rom 1959) 5-30. — K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1967. — A. WINKLHOFER, *Kirche in den Sakramenten*, Francfort del M. 1968. — J. PASCHER, *Evolución de las formas sacramentales*, Taurus, Madrid 1966.

1. De la interpretación de los sacramentos expuesta hasta ahora se deduce que sólo el Cristo vivo puede ser el autor, la causa meritoria y eficiente de todos los sacramentos para la salvación del hombre. Pero ese Cristo vivo sólo aparece bajo una luz debida cuando se ve en él tanto al *Jesús histórico* de Nazaret como al *Señor glorificado* junto al Padre, como al *primer liturgo* de la Iglesia y *la cabeza mística* del cuerpo del que los crisianos son miembros. Pero así como aquí hay que entender a Cristo tanto

de un *modo histórico e histórico salvífico* en cuanto realidad mistérica como de una *forma mística* en su alcance salvífico para cada hombre en particular, así también hay que considerar los sacramentos como ritos que el individuo realiza en la Iglesia y en los que la Iglesia mete al individuo. Los sacramentos son como órganos del cuerpo místico de Cristo para salvación de sus miembros operada por Dios; órganos que reciben su eficacia de Dios, que se actualizan constantemente en Cristo y que constituyen dentro de la Iglesia una realidad, un hecho y un acontecimiento para gloria del Padre en el Espíritu Santo. El sacramento, entendido como rito particular, no pretende llevar al cristiano a una existencia cristiana aislada, que sólo se preocupa de la propia salvación; por el contrario, quiere sacar al individuo de su aislamiento y de su egoísmo e incardinarlo a la comunidad de los miembros de Cristo, a la Iglesia, y por ella insertarlo en la libertad de los hijos de Dios por la fuerza de la cruz de Cristo y por la caridad del Espíritu, para alabanza del Padre en el tiempo y en la eternidad. La razón de todo ello sigue siendo el Cristo histórico que, como fundador de la Iglesia, es también el único autor de todos estos sacramentos.

En contra de los reformadores, que no admitían ningún sacramento fuera del bautismo y de la eucaristía — Lutero también admitía la penitencia — declaró la Iglesia en el concilio de Trento: «Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor... sea anatema» (D 844 — DS 1601). De modo similar condenó la Iglesia en el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907, y opiniéndose al modernismo (D 2040 — DS 3439s) la afirmación de que «los sacramentos tuvieron su origen del hecho de que los apóstoles y sus sucesores, por persuadirles y moverles las circunstancias y acontecimientos, interpretaron cierta idea e intención de Cristo.»

2. Como *prueba* de esta doctrina puede aducirse lo que sigue: la institución por Cristo está claramente en la Escritura en lo que atañe al sacramento del bautismo (Mt 28,19), de la eucaristía (Lc 22,19) y de la penitencia (Jn 20,23). Por lo que se refiere a los otros sacramentos, se encuentra al menos una clara tradición apostólica que, como tal, se remonta también a Cristo, toda vez que

los apóstoles sólo se consideran «ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1). Así, de textos como Act 8,17 y 19,6 para la confirmación, de Sant 5,14ss para la extremaunción o unción de los enfermos, de 2Tim 1,6 y 2,2 para el orden sacerdotal, y de Ef 5,25 y Mt 19,3-9 para el matrimonio, hay que deducir que estos sacramentos fueron instituidos por Cristo.

El motivo profundo de que sólo Cristo pueda ser llamado autor de los sacramentos se halla en la soteriología, la cual nos enseña que toda gracia redentora ha de venir de Cristo, y los sacramentos nos confieren precisamente esa gracia redentora. TOMÁS DE AQUINO (ST III q. 64, a. 3) distingue en Cristo tres formas de potestad: a) la *potestas auctoritativa* que le corresponde por su naturaleza divina y que es incomunicable; b) la *potestas excellentiae* que corresponde a la naturaleza humana de Cristo por su unión con el Logos y que, según santo Tomás, es también incomunicable — tal vez podría considerarse que una parte de esta potestad se da en la Iglesia de Jesucristo como su «cuerpo místico», cuando por ejemplo, la Iglesia establece en el concilio de Trento una nueva forma de matrimonio, cuando el papa Pío XII introduce algunas variaciones en la forma de la consagración sacerdotal o cuando en el siglo VII el sacramento de la penitencia experimenta una nueva forma de administración dentro de la Iglesia —; c) pero a Cristo, como a Dios-hombre, le compete también la *potestas ministerii*, la potestad que le es propia como hombre a quien el Padre ha enviado (Jn 20,21), y de la que también ha hecho partícipes a los apóstoles y que, por tanto, es comunicable. La potestad propia del que administra los sacramentos en la Iglesia es una participación de esa potestad ministerial de Cristo. Dado el ordenamiento de los sacramentos en el marco de la Iglesia, Cristo sigue siendo siempre personalmente el primer ministro, como lo declara repetidas veces AGUSTÍN: «Baptismus autem, quem dedit Petrus, non era Petri, sed Christi; et quem dedit Paulus, non erat Pauli, sed Christi...» (1Cor 3,6: *Ep.* 93,11,47: PL 33,344). AMBROSIO enseña: «Sacramentorum auctor quis est, nisi Dominus Jesus? De caelo ista sacramenta venerunt» *(De Sacr.* IV 4,1: PL 16,439).

3. Ya en 1351 el papa Clemente VI había establecido que la Iglesia, y respectivamente el romano pontífice, puede permitir distintos ritos o determinar otros nuevos, *salvis semper illis, quae sunt de integritate et necessitate sacramentorum* (D 570 m — DS 1061). La cuestión es saber qué es lo que pertenece a la esencia o a la integridad del sacramento, y qué es lo que debe tenerse en el rito como querido por el Cristo histórico, para poder considerar el sacramento como instituido por él. Los teólogos han intentado dar una respuesta a esta cuestión mediante algunas distinciones. Belarmino, De Lugo, Billot y otros enseñaron que Cristo había establecido la materia y forma del sacramento al menos en general *(in genere)*, de tal modo que por constituir su sustancia son inmutables para todos los tiempos.

Suárez, Alfonso de Ligorio y otros reclamaban una determinación de la materia y forma del sacramento por parte de Cristo también en concreto *(in individuo);* lo cual no puede sostenerse, habida cuenta de las diferencias de forma entre la Iglesia oriental y la occidental, así como de los cambios introducidos en la misma por la Iglesia a lo largo de los siglos por lo que respecta a los sacramentos del matrimonio, la penitencia y el orden sacerdotal. Hoy se habla a menudo de una institución de los sacramentos por Cristo *in specie;* es decir, que cada uno de los sacramentos se debe a un acto de la voluntad de Cristo; por lo que respecta a la forma misma hay que precisar en cada caso lo que se debe a la decisión personal de Cristo y lo que es elaboración de la Iglesia en la administración de los sacramentos, teniendo en cuenta las necesidades concretas de los tiempos. Bastaría con admitir que Cristo habría determinado la forma de cada uno de los sacramentos remitiéndose a los ritos del Antiguo Testamento — por ejemplo, el bautismo remitiéndose al bautismo de Juan y completando la palabra bautismal la orden misionera de Mt 28,19s —, o mediante la aceptación explícita de una forma ya existente, como la del matrimonio en las bodas de Caná por medio de su presencia y la de sus apóstoles, y tal vez también con su palabra personal.

Dado que cada uno de los sacramentos debe su eficacia al sacrificio histórico y redentor de Jesucristo, tienen que remontarse a una instrucción del Jesús histórico. Hasta qué punto haya

que entender esa instrucción como una determinación directa y formal o sólo indirecta y dejada en parte a la decisión eclesiástica, es algo que la misma Iglesia debe explicar.

El fallo del *modernismo* no estaba sólo en que negaba la institución histórica de los sacramentos por parte de Cristo, sino en rechazar la esencia misma de lo sobrenatural e intentar por ello explicar las relaciones vivas y sobrenaturales de los apóstoles de la Iglesia con el Cristo vivo a base a unas experiencias meramente humanas y psicológicas.

Los ritos prescritos por la Iglesia para la administración de los sacramentos, aunque cambien, lo hacen siempre *salva sacramentorum substantia,* y son en todo caso obligatorios, si quiere evitarse el peligro de nulidad de los sacramentos.

4. De los ritos cambiantes establecidos por la Iglesia en la administración de los sacramentos y de los sacramentales, tratará el capítulo séptimo.

§ 13. *El número septenario de los sacramentos*

J. FINKENZELLER, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente,* en *Wahrheit und Verküdigung,* Munich 1967, 1005-1033. — G. VAN ROO, *De sacramentis in genere,* Roma [3]1966.

1. La sistematización llevada a cabo en el siglo XII en los comentarios a las *Sentencias,* con la aplicación de un método histórico-salvífico y dialéctico, llevó a establecer el concepto de sacramento y el número septenario de los mismos transmitido por la tradición. La primera obra que presenta los siete sacramentos son las *Sententiae divinitatis,* procedentes de la escuela de GILBERTO (Porreta) DE POITIERS († 1154); la obra fue redactada en 1147 (cf. tr. v, ed. B. Geyer 108s). Siguieron sus pasos las *Sentencias* de Pedro Lombardo (escritas en 1152-58) y la *Suma* del Maestro SIMÓN DE TOURNAI (compuesta entre 1165-70). Al menos a partir de la *Suma* del Ps. PEDRO DE POITIERS *(Sent.* v c. 3: PL 211, 1229 CD, terminada hacia 1170) empieza a exponerse «el número siete» como tal y a fundamentarlo en los diversos servicios sal-

víficos de los sacramentos: para los primeros cinco sacramentos, necesarios a todos los cristianos, se acepta que el bautismo es de los *intrantium,* la confirmación de los *progredientium,* la eucaristía de los *pugnantium;* la penitencia de los *redeuntium* y la extremaunción de los *exeuntium;* es decir, los que entran, los que progresan, los que combaten, los que retornan y los que parten tienen su propio sacramento. El orden sacerdotal y el matrimonio son en cambio voluntarios para cada cristiano. El fondo de estas precisiones lo constituye la *militia Christi* como tarea del cristiano, según explicará más tarde con toda claridad san BUENAVENTURA *(Breviloquium* VI 3). ALEJANDRO DE HALES parte en su *Glossa* (compuesta en 1223-27) de la sentencia escriturística de 2Re 5, 10: «Anda y lávate siete veces en el Jordán, y tu carne recobrará salud, y quedarás limpio» (palabras de Eliseo al leproso Naamán). Alejandro la comenta así: «*Contra la séptuple infección* debida a los diversos tipos de pecados, los sacramentos tienen la siguientes funciones: el bautismo es una *medicina curatoria,* la confirmación *medicina conservativa,* la consagración sacerdotal *medicina meliorativa,* el matrimonio *medicina praeservativa,* la extremaunción *medicina mitigativa,* la eucaristía *medicina conservativa, meliorativa et confortativa*» *(Bibl. Franc. Scholast.* 15, Quaracchi 1957, 40). Alejandro de Hales intenta además presentar los siete sacramentos como ayudas *quae habilitant ad usus virtutum,* concretamente de las cuatro virtudes cardinales y de las tres teologales: el bautismo está al servicio de la fe, la confirmación sirve a la fortaleza, la eucaristía a la caridad, la penitencia a la justicia, el matrimonio a la templanza, el orden sacerdotal a la prudencia y la extremaunción a la esperanza.

En la Iglesia oriental los teólogos de esta época utilizan más bien las imágenes alusivas de las siete estrellas (Ap 1,16), las siete lámparas que alumbran delante de Dios (Ap 1,13), las siete columnas del templo de la sabiduría (prov 9,1-3) y, sobre todo, los *siete dones del Espíritu Santo* (Is 11,2, que descansan en el Mesías y que él comunica a cuantos le siguen), como otras tantas analogías sacramentarias (así SIMEÓN DE TESALÓNICA, *De sacr.* c. 33: PG 155,178). Hablan de los *siete carismas escatológicos:* los siete sacramentos han de preparar a los cristianos para estos carismas

del más allá: el orden sacerdotal prepara para la *perfecta scientia*, la penitencia para la *pax*, el matrimonio para la *satietas*, la eucaristía para la *immortalitas*, el bautismo para la *agilitas*, la extremaunción para la *subtilitas* y la confirmación para la *veritas gloriosa*. En época más reciente H. SCHELL ha interpretado las siete cartas a las Iglesias (Ap cc. 2-3) refiriéndolas a los siete sacramentos (*Dogmt.* III-1,1892,436), y otros han expuesto las siete peticiones del padrenuestro aplicándolas igualmente a los siete sacramentos. Para la Iglesia occidental han revestido singular importancia las interpretaciones de santo TOMÁS (ST III q. 65, a. 1). De forma sobria aplica los efectos de cada uno de los sacramentos a las distintas situaciones de la vida del hombre:

«Los sacramentos de la Iglesia están ordenados a un doble fin: para perfeccionar al hombre en lo que, según la religión cristiana, pertenece al servicio de Dios, y para remedio contra los daños del pecado. Desde ambos puntos de vista es conveniente que haya siete sacramentos. Y es que la vida espiritual presenta una cierta analogía con la vida corporal... Ahora bien, en la vida corporal el hombre se perfecciona en un doble sentido: con respecto a su propia persona y en sus relaciones con el conjunto de la comunidad humana en la que vive... Con respecto a sí mismo se perfecciona a su vez de dos formas: primera, en cuanto que adquiere una cierta perfección de vida, y segunda, por cuanto que quita los impedimentos de esa misma vida, como son las enfermedades, etc. En sí misma la vida corporal se perfecciona de triple forma: 1) por la generación, con la que el hombre empieza a ser y a vivir. En la vida espiritual su lugar lo ocupa el bautismo que es un re-nacimiento espiritual (Tit 3,5: λύτρον παλιγγενεσίας κα ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου); 2) mediante el crecimiento, por el que el hombre alcanza su estatura y fuerza convenientes. En la vida espiritual hace sus veces la confirmación, por la que se otorga el Espíritu Santo para fortaleza (Lc 24,49: ἐξ ὕψους δύναμις). 3) mediante la alimentación, con la que el hombre conserva la vida y las fuerzas. Su puesto lo ocupa en la vida espiritual la eucaristía (Jn 6,54: ἄρτος... ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), en orden a la vida eterna.

»Esto debería bastar al hombre caso de poseer una vida corporal y espiritual inaccesible al sufrimiento. Pero como el hombre a veces enferma tanto en su vida corporal como en la espiritual por causa del pecado, tiene necesidad perentoria de un tratamiento curativo. Éste es doble: 4) uno, por el que se restablece su salud; para ello contamos en la vida espiritual con la penitencia (Sal 41,5: sana animam meam quia peccavi tibi); 5) otro con el que se recuperan las fuerzas perdidas mediante la alimentación y ejercicios adecuados, que en la vida espiritual los tenemos con la extremaunción, la cual borra las reliquias del pecado y prepara al hombre para la bienaventuranza final (Sant 5,15: ἁμαρτίας... ἀφεθήσεται αὐτῷ).

»En sus relaciones con la comunidad el hombre se perfecciona de dos modos: 6) uno, en cuanto que recibe la autoridad para dirigir a una multitud de hombres y para ejercer acciones públicas; responde a esto en la vida sobrenatural el sacramento del orden (Heb 7,27: θυσίας ἀναφέρειν); 7) otro, de cara a la procreación natural; lo que acontece tanto en la vida corporal como en la espiritual por el matrimonio, el cual no es sólo un sacramento sino también un servicio de la naturaleza (Ef 5,25: ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.

»También se explica así el número de sacramentos, en cuanto que se ordenan como remedio contra los daños del pecado: así, el bautismo va contra la falta de vida espiritual; la confirmación contra la debilidad del alma; la eucaristía contra la inestabilidad frente al pecado; la penitencia contra los pecados personales cometidos después del bautismo; la extremaunción contra las reliquias malas del pecado, que todavía no han sido borradas del todo por la penitencia; el orden sacerdotal contra la dispersión del pueblo; el matrimonio como remedio contra la concupiscencia personal y contra la desaparición del pueblo como consecuencia de las defunciones. Algunos derivan el número de los sacramentos de la acomodación a las virtudes y a los daños de culpa y pena. Dicen que el bautismo corresponde a la fe, la extremaunción a la esperanza, la eucaristía a la caridad, el orden sacerdotal a la prudencia, la penitencia a la justicia, el matrimonio a la templanza y la confirmación a la fortaleza.»

Estas explicaciones tuvieron eco importante en el concilio de

Lyón celebrado en 1274 (D 465 - DS 860) y en el concilio de Trento, en la sesión de 1547 (D 844 - DS 1601ss). J. W GOETHE *(Aus meinem Leben* VII 2) hizo suyo este elogio de los siete sacramentos.

En el occidente latino, a excepción de Roma, se celebraba muchas veces, desde el siglo IV, el lavatorio de los pies (Jn 13,1-17) después de la administración del bautismo —y relacionándolo con Jn 13,10—. AMBROSIO enseñaba acerca de este punto que por el lavatorio de los pies se perdonaba el pecado original, al igual que por el bautismo se borraban los pecados personales; por tanto, el lavatorio entraba a formar parte del bautismo como sacramento *(De myst.* c. 6,31s; PL 16,398; *De sacr.* III c. 1,48; PL 16 4321s; *Ceremoniale* de Milán). De igual modo BERNARDO DE CLARAVAL *(Sermo I de coena:* UL 183,273) califica el lavatorio de los pies como sacramento para la remisión de los pecados cotidianos. Mas, pese al tenor literal de Jn 13, la Iglesia no reconoció desde el principio el lavatorio de los pies como un sacramento, y las afirmaciones particulares de los teólogos aparecen por lo mismo como carentes de taridición (cf. GEORG RICHTER, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium,* Ratisbona 1967).

2. La Iglesia defiende que Cristo instituyó siete sacramentos, ni más ni menos, a saber: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, órden sacerdotal y matrimonio. En el concilio de Trento acentuó esta doctrina en contra de los reformadores (D 844 - DS 1601ss). Calvino y Zuinglio sólo admitieron, ya desde el principio, el bautismo y la eucaristía. En la primavera de 1520 LUTERO enseñaba todavía la existencia de siete sacramentos, en el otoño de ese mismo año *(De captivitate babylonica)* mantenía la sacramentalidad del bautismo, la eucaristía y la penitencia, y en 1523 sólo admitía el bautismo y la eucaristía. En 1522 MELANCHTON *(Loci theologici)* aceptaba esos dos sacramentos y en 1530 admite *(Apologia)* el bautismo, la cena, la absolución y la ordenación sacerdotal. Los *Artículos anglicanos* (Art. 25) enseñan la existencia de dos sacramentos, por lo cual los otros cinco ritos tradicionales *pro sacramentis evangelicis habenda non sunt.* Leibniz, que trabajó por la reunificación de las Iglesias, admitía los siete.

3. Como argumento en favor del número septenario de los sacramentos hoy sólo puede servirnos la prueba de autenticidad de cada uno de ellos, tal como se aducirá en la sacramentología especial (cf. lo dicho antes en el § 12,2). En líneas generales se puede decir que desde el siglo XII la Iglesia católica ha mantenido siempre firmemente esta doctrina de los siete sacramentos. A esto se remite la prueba de prescripción, y que ya formuló TERTULIANO *(De praescriptione,* c. 28,3): *Quod a multis unum invenitur, non est erratum, sed traditum* (CChr 1, 209). Ya en tiempos de Focio (869) se admitían los siete sacramentos, por lo que también la Iglesia oriental, apoyada en su tradición de los siete sacramentos, está contra CRUSIUS (Tubinga 1573), cuando éste propone la doctrina evangélica de sólo dos sacramentos. Hay que agregar además que incluso los grupos que ya en el siglo V se separaron de la Iglesia antigua, como los coptos, los sirios, los armenios (D 695 - DS 1310), los nestorianos y monofisitas (assemanos), enseñan la existencia de siete sacramentos. Debe advertirse, sin embargo, que la confirmación y la penitencia se entendieron desde los tiempos más antiguos en la Iglesia oriental de forma distinta que en occidente. Durante los primeros cinco siglos nada se sabe de erróneas interpretaciones en la cuestión de los sacramentos; nada se dice de disputas sacramentarias por lo que se refiere al reconocimiento de alguno de esos sacramentos. Por lo cual también ese silencio de la tradición puede remontarse hasta los tiempos apostólicos.

Las razones de congruencia aducidas antes en favor del número septenario de los sacramentos, tal como las encontramos desde la edad media, se apoyan en la interpretación medieval de este problema. El hombre del medioevo no preguntaba positivamente por el número de sacramentos; lo que le interesaba era el problema de la cualidad específica de cada uno de ellos, porque con la nueva comprensión del sacramento, lograda gracias al establecimiento del concepto sacramental en sentido estricto, se veía obligado a demostrar de una forma nueva que para la vida cristiana no bastaba un solo sacramento, sino que eran necesarios siete. Las referencias a los posibles siete significados del sacramento para la vida del hombre, así como a los siete dones de Dios, le esclarecían de modo particular la importancia sacramental del número

siete. En sus elucubraciones no le guiaba el prestigio del número siete, sino la posibilidad de construir la doctrina del septenario de los sacramentos sobre bases bíblicas, al tiempo que sobre bases humanas racionales. El hombre medieval desconocía por completo la mentalidad puramente positivista e historicista del hombre moderno, al menos en las cuestiones de fe.

Las realidades de la fe no son objeto de un conocimiento positivo y mundano, sino realidades que se comprenden sólo cuando el hombre está atento a su ser y problemática más íntimos y a Dios, al que también, según nuestros conocimientos actuales, se llega primordialmente desde el problema antropológico y no desde la comprensión objetiva del mundo extramundano.

§ 14. *Orden y necesidad de los siete sacramentos*

E. H. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele Heilseconomie,* Amberes, 1952. — E. SAURAS, CTom 84 (Madrid 1957) 37-73.

1. Al menos desde las *Sentencias* de PEDRO LOMBARDO, los sacramentos en *la Iglesia occidental* se mencionan siempre en *este orden:* bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio (IV d. 2, c. 1). Como ya ponían de relieve las *Sentenciae divinitatis,* los primeros cinco sacramentos han sido instituidos en favor del individuo, mientras que los dos últimos son sacramentos sociales en favor de la Iglesia. Y entre los cinco primeros sacramentos hay a su vez tres que son sacramentos de vida, y otros dos (penitencia y extremaunción) que van directamente contra el pecado. Tomás de Aquino (ST III q. 65, a. 2) ha estudiado expresamente este orden de los sacramentos.

En la sacramentología de la Iglesia oriental la penitencia y la extremaunción aparecen de ordinario en los dos últimos puestos: y la razón es precisamente que se ordenan contra el pecado. Además, y como ya hemos recordado, estos dos sacramentos presentan en la Iglesia oriental una forma algo distinta que en la Iglesia de occidente: la penitencia es una penitencia monacal y la unción es un sacramento (anual) para la remisión de los pecados.

Ya TOMÁS DE AQUINO (ST III q. 65, a. 3) expuso con detalle que es preciso poner de relieve la sagrada *eucaristía* por encima de todos los demás sacramentos. Y lo hace dando la razón de que justamente en este sacramento no sólo se da la gracia de Cristo sino el mismo Cristo, y porque todos los otros sacramentos están ordenados a la eucaristía como a su fin y casi todos encuentran en ella su consumación. También nuestra concepción actual de la liturgia — que se distingue esencialmente de la interpretación medieval, cargada de alegorías, especialmente en la concepción de la misa y de la eucaristía — nos autoriza a destacar por encima de todos los sacramentos a la eucaristía, que no sólo es un sacramento, sino el sacrificio sacramental de la Iglesia — el sacramento de la eucaristía sólo hay que entenderlo como una participación en ese sacrificio de la Iglesia — para estudiarlo antes que los otros, por ser precisamente el sacrificio y banquete sacramental de la Iglesia. Los restantes *seis sacramentos* pueden dividirse en *tres grupos,* de los que el primero (bautismo y confirmación) sirven a la vida sobrenatural, el segundo (penitencia y extremaunción) se ordena contra el pecado del hombre, y el tercer grupo (orden y matrimonio) mira a la Iglesia como comunidad y pueblo santo.

Dentro de cada uno de estos grupos hay quue establecer una especial gradación: el bautismo da la vida que viene de Dios, mientras que sólo la confirmación da a esa vida divina la madurez. La penitencia borra los pecados personales del hombre, en tanto que la extremaunción borra incluso las tendencias e inclinaciones perversas que quedan en el hombre, como ser formado de cuerpo y espíritu, incluso después de que se la hayan perdonado los pecados. El orden segrega y consagra al servicio de la vida sobrenatural de los cristianos en una parte amplia, aunque reglamentada de algún modo, de la Iglesia universal (comunidad); el matrimonio capacita y consagra para el servicio natural en la célula del pueblo de Dios, la familia cristiana, que en un sentido natural-sobrenatural es también la célula primera de la Iglesia y el seno materno natural de la forma de vida cristiana para cada hombre.

2. Con esto se relaciona la cuestión de la *necesidad salvífica* de los sacramentos. Ya Pedro Lombardo escribía: *Cum igitur absque*

sacramentis, quibus non alligavit potentiam suam Deus, homini gratiam donare posset, ...sacramenta tamen instituit (Sent. IV d. 1, c. 5), y ciertamente que por causa del hombre, *propter humiliationem, eruditionem, exercitationem* (ibid. c. 5; según HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* I, 9,3: PL 176,319s). TOMÁS DE AQUINO piensa que los sacramentos con sus elementos corporales eran necesarios para la salvación del hombre (ST III q. 61, a. 1), porque sólo así podía el hombre volver a liberarse del mundo material al que se había sometido por el pecado, y porque justamente a través de los sacramentos puede proclamar su fe en Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre y redentor suyo. La *interpretación mistérico-teológica* del sacramento expondrá y aceptará, aunque con ciertas matizaciones, estas razones de congruencia del Aquinatense.

Con todo, queda aún pendiente la cuestión de si todos y cada uno de los sacramentos son necesarios para la salvación de cada cristiano. A esto responde santo Tomás (ST III q. 65, a. 4) que el bautismo es absolutamente necesario para todo hombre, la penitencia para el pecador y el orden para la Iglesia, dada la necesidad de dirigir al pueblo de Dios (Prov 11,14). Los demás sacramentos sólo son necesarios para alcanzar la salvación de un modo más fácil. Por lo cual, y pese a Jn 6,53 —«Si no coméis la carne del Hijo del hombre... no tenéis vida en vosotros»—, Tomás de Aquino no considera tan necesaria la eucaristía como lo es, por ejemplo, el bautismo en razón de Jn 3,5 —«Quien no vuelve a nacer... no puede entrar en el reino de Dios»—; sólo sería necesaria una «comunión espiritual», una participación, como declara el Doctor Angélico (ibid. ad 2) siguiendo el pensamiento de Agustín *(In Jo tr.* 26,15: PL 35,1614). El derecho canónico prescribe bajo ley la recepción de la confirmación, de la eucaristía y de la extremaunción, para las que no se demuestra ninguna *necessitas medii;* la consecuencia es una *necessitas praecepti* (Can. 787, 859, 944), de tal modo que el repudio voluntario de tales sacramentos aparece como una transgresión contra el precepto de la Iglesia.

Desde nuestras ideas actuales de los sacramentos y de la Iglesia, patentes sobre todo desde el movimiento litúrgico, desde la teología mistérica y, oficialmente, desde el concilio Vaticano II, se

impone sin duda la necesidad de revisar estos *problemas acerca de la necesidad de los sacramentos,* lo que haremos al tratar de cada uno de ellos en particular. De momento podemos remitirnos a estas consideraciones generales: la respuesta de Tomás de Aquino está condicionada por su idea de la Iglesia, concebida sobre todo como una institución jurídica dentro de una sociedad feudal. Aunque la Iglesia se entiende como el pueblo de Dios y como el cuerpo místico de Cristo y esa misma Iglesia, mirando por la salvación del cristiano y por su propia vida sobrenatural, promulgó en la edad media un verdadero precepto dominical, hoy sin embargo hay que preguntarse de un modo mucho más profundo por la necesidad de la recepción eucarística como participación plena en el sacrificio eucarístico de la Iglesia.

También el sacramento del matrimonio hay que enfocarlo desde la nueva concepción de la Iglesia, para dar así una respuesta al problema de su necesidad. Dentro de una concepción adecuada de la Iglesia, la necesidad del sacramento del motrimonio no puede ser menor que la necesidad del orden sacerdotal.

En definitiva, la cuestión de la necesidad salvífica de cada uno de los sacramentos para el cristiano ya no revestirá la importancia teológica que tuvo en la edad media con su teología escolástica —su imagen jurídica de la Iglesia y su idea de la sociedad feudal— una vez que en la concepción actual de la Iglesia y de los sacramentos se reconozca su carácter socio-eclesial y su importancia de cara a la adoración de Dios en la Iglesia y a su obra salvífica antropológica. El problema no está en la recepción obligatoria de los sacramentos, sino en el don de la salvación que en ellos se ofrece, de modo que el amor creador de Dios, el amor misericordioso del Redentor y el amor sanante y santificante del Espíritu se manifieste entre nosotros los hombres a través de estos signos de la acción salvífica divina. La pregunta del hombre religioso, que sabe que él mismo y todo cuanto tiene se lo debe a la generosidad de la gracia divina, no es si debe recibir los sacramentos, sino que podemos y tenemos que recibirlos.

Capítulo quinto

EL MINISTRO DE LOS SACRAMENTOS

Dado que en el cuerpo místico de Cristo no hay realidades ni personas aisladas, sino personas libres vinculadas a través de unos hechos simbólicos, a través de una gracia suprapersonal y de un amor personal, la salvación no sólo se transmite a través de unos signos sacramentales, sino que los mismos sacramentos son conferidos por unas personas apropiadas. No sólo hay que recibir el sacramento, también hay que administrarlo. *Ministro y receptor son elementos constitutivos de la estructura fundamental del sacramento.*

La sociedad feudal de la edad media aceptó este hecho de un modo espontáneo. El hombre moderno tiene que reflexionar sobre él para poder conocer tanto el sacramento como su ser de cristiano y su Iglesia, así como la realidad mistérica en su conjunto, y saber las obligaciones que se le derivan de todo ello. Este elemento estructural del sacramento tiene gran importancia para el individuo en la Iglesia. Por su dependencia del ministro humano el individuo, como receptor de los sacramentos, se preserva: *a)* ante todo de los fallos capitales del cristiano que son la autosuficiencia y la autoglorificación; *b)* se libera asimismo, mediante el conocimiento y la colaboración del otro, de la propia debilidad — la inconsciencia o la duda que aniquilan el sacramento frente a la recepción externa —, *c)* se logra una conciencia creyente de la comunicación como función fundamental de la persona, que ha sido elevada a la esfera de lo sobrenatural y sacramental.

De este modo, al *sacramento* le compete — y aquí hay que

poner también la «palabra de Dios» cuando se anuncia y se escucha — una peculiar *función de formación y fundamentación de la Iglesia.* En este capítulo empezaremos por tratar del ministro, para estudiar en el siguiente las cuestiones relativas al que recibe los sacramentos.

Al ministro hay que estudiarle desde un doble punto de vista: desde el lado objetivo y oficial dentro del cuerpo místico de la Iglesia (§ 15) y desde el lado subjetivo y personal en el ejercicio de su ministerio.

§ 15. *La persona del ministro*

MEDIATOR DEI, AAS 39 (1947) 528-533. — F. MORGOTT, *Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* Friburgo de Brisgovia 1886.

1. Desde la visión general del sacramento que nos han proporcionado las consideraciones acerca de la teología mistérica (§ 8), es preciso establecer ante todo que *el ministro primario del sacramento es Dios (el Padre) por Cristo en el Espíritu Santo.*

Esta afirmación pone de manifiesto que el sacramento sólo puede entenderse de un modo adecuado dentro de la totalidad del misterio, tal como queda expuesto en el § 8. Dios, Cristo y el Espíritu son la fuente y origen de toda gracia. Para la demostración de esta verdad los santos padres se remiten sobre todo a estos pasajes de Pablo: «Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que es el que hace crecer» (1Cor 3,7); «Nosotros no somos más que cooperadores de Dios» (1Cor 3,9: συνεργοί); «A nosotros, pues, nos ha de considerar el hombre como servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1: ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ). Los padres pusieron de relieve esta verdad especialmente en contra de los donatistas. Así escribe PACIANO († antes del 392): «Tanto si bautizamos como si imponemos penitencia o perdonamos los pecados, lo hacemos con la autoridad de Cristo *(Christo auctore: Ad Sympron. ep.* 3,c7: PL 13,1068 C). AGUSTÍN se ha remitido una y otra vez al principio de «Cum quisque Christi baptismo baptizatur, Christum

baptizare fateantur de quo solo dictum est: Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto» (Jn 1,33: *Contr. Ep. Parm.* II 11,28: CSEL 51,73; PL 43,67). «Nos baptismum vestrum acceptamus, quia non est baptismus ille schismaticorum ver haereticorum, sed Dei et ecclesiae, ubicumque fuerit inventum et quocumque translatum» *(De bapt.* I 14,22: CSEL 51,166; PL 43-121).

La respuesta de AGUSTÍN ha estado casi siempre motivada por el problema de *la validez del bautismo administrado por los herejes* y cismáticos. «Quomodo baptizent, quos damnavit ecclesia?...» Y, comentando Ef 5,24, responde: «La Iglesia no puede ponerse por encima de Cristo creyendo que unos a quienes él (Dios) ha juzgado (como reos de pecado mortal) puedan bautizar, y otros a los que ella ha juzgado (como herejes) no puedan bautizar; pues, Dios juzga siempre conforme a verdad, en tanto que los jueces eclesiásticos se equivocan algunas veces, como hombres que son. Así que, por lo que se refiere al servicio visible, bautizan tanto los buenos como los malos; pero por su medio, y de un modo visible, bautiza aquel de quien proceden el bautismo visible y la gracia invisible. Pueden bañar así buenos como malos, pero el único que puede purificar la conciencia es aquel que siempre es bueno... Por ello bautizan también quienes están fuera de la Iglesia» *(Contra Cresc.* II c. 21; PL 43,482; CSEL 52,385; cf. también ibid. 7s, 24s). Esta verdad vale también para el sacramento del «matrimonio», aunque en el marco visible quienes administran el sacramento son los mismos creyentes. Y precisamente así es como el contrato natural entre varón y mujer se convierte en un sacramento cristiano.

2. *El único ministro secundario de los sacramentos, en el marco de este mundo visible, es el hombre en cuanto ministro de Cristo.* Heb 5,1 dice: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus,* lo cual se afirma de Cristo, ministro humano primario de todos los sacramentos. En esta ordenación de Dios cabe admirar su sabiduría y su amor, así como la adecuación profunda del sacramento a la estructura corpóreo-espiritual y social del hombre.

Cuando en las vidas de los santos y en otros lugares se habla a menudo de los «ángeles» como dispensadores de los sacramentos

— en la antigüedad refiriéndose sobre todo al bautismo, en la edad media con preferencia a la eucaristía —, ello se debe sin duda al hecho de que desde los primeros tiempos cristianos, y de acuerdo con los datos de la misma revelación (cf. Is 6,2: los serafines; 37,16: los querubines; Dan 3,55.58; Heb 1,6; Apc 5,11; 7,11s), los ángeles aparecen como oficiantes de la gran «liturgia divina» (cf. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln,* Leipzig 1935; trad. cast.: *El libro de los ángeles,* Rialp, Madrid). Las liturgias más antiguas aluden a la presencia de los ángeles no sólo en el culto de la misa, sino también en los ritos de cada uno de los sacramentos (cf. J. BRINKTRINE, *Die Lehre der Schöpfung,* Paderborn 1956, 170-173). Así escribe también Agustín: «Quod pertinet ad baptismi sanctitatem, adest Deus qui det, et homo qui accipiat, sive per se ipsum Deo dante *sive per angelum* sive per hominem sanctum... sive per hominem iniquum» *(Contr. Ep. Parm.* II 15,34: CSEL 51, 88s; PL 43,76). La idea de los ángeles como administradores de la eucaristía tal vez se forjó en conexión con 1Re 19,5ss (Elías). Cuando Lutero habla el año 1533 de que también el diablo puede bautizar, ordenar y perdonar los pecados válidamente (refiriéndose a las misas secretas y a las ordenaciones monásticas: WA 38,195-256), su afirmación sólo puede entenderse como una palabra de enojo y de repudio del sacerdocio oficial, no como una afirmación teológica (cf. TOMÁS DE ESTRASBURGO, *Sent.* IV, d. 6, q. 1, a. 1).

a) *El ministro y el receptor del sacramento deben ser dos personas distintas.* Ningún hombre puede conferirse a sí mismo un sacramento. Inocencio III declaró expresamente en 1206 la invalidez del «autobautismo», apoyándose en Mt 28,19 y Jn 3,5 (D 413 — DS 788). La aparente «autocomunión» del sacerdote en la misa sólo puede entenderse como consumación del sacrificio, que el sacerdote ha ofrecido para la Iglesia y con la Iglesia (la comunidad), no sólo y para sí mismo. Por tanto el ministro de la eucaristía no es el que administra la comunión — de por sí cada creyente puede darse la sagrada comunión —, sino el sacerdote, que pone la realidad del Cristo eucarístico en el santo sacrificio de la misa.

b) No todos los hombres, *ni todos los cristianos pueden administrar* todos los sacramentos. Expresamente lo establece así la

Iglesia en el concilio de Trento, rechazando las enseñanzas de los reformadores: «Si alguno dijere que todos los cristianos tienen poder en la palabra de la revelación y en la administración de todos los sacramentos, sea anatema» (D 853 — DS 1610). Lutero había suprimido la jerarquía y el ministerio sacerdotal en su Iglesia, pues exponía Mt 16,18 en el sentido de que Cristo no había fundado su Iglesia sobre Pedro, sino sobre la fe de Pedro, y en Jn 21,15ss sólo veía en Pedro al representante de la comunidad de todos los tiempos. El «ministerio» no es más que el lado «servicial» del sacerdocio, confiado por igual a todos los cristianos. La comunidad encarga o llama a ese ministerio, cuyo depositario lo ejerce después con plena potestad y como representante de Cristo, no sobre la base de una disposición tomada por los mismos creyentes, sino que actúa en nombre y por encargo de Dios. El ministerio no es aquí una realidad garantizada en este mundo por la sucesión o consagración, sino una realidad vista de un modo más idealista, que está por encima de la comunidad y es puesta por ella. En la Iglesia católica, por el contrario, se mantiene la distinción de un «sacerdocio ministerial» frente al «sacerdocio bautismal», común a todos los cristianos; y ello porque 1) los apóstoles no fueron constituidos por la comunidad, sino únicamente por Cristo y su «misión» (Jn 20,21; Mt 28,18-20) y 2) porque desde el principio (véase las cartas Pastorales) esa «misión de Cristo» se continuó mediante la «imposición de manos», uso tomado del culto israelita (1Tim 4,14; 2Tim 1,6; cf. E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Munich 1940, 325-333).

c) *El ministro de los sacramentos para administrarlos válidamente tiene que poseer la facultad* (mediante la consagración) y *autoridad* (mediante la misión) *de Cristo en la Iglesia.* Así como ser y obrar, capacidad y realización, derecho y ejercicio del derecho se distinguen entre sí, aunque confluyan en la realidad histórica del hombre, así también se necesitan para el ministerio sacerdotal la consagración *(consecratio)* y la misión *(missio).* Pablo habla del «carisma» que se transmite mediante la imposición de manos (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν: 1Tim 4,14; 2Tim 1,6). El propio Cristo fue «consagrado» mediante la «encarnación» (Jn 1,14; 1Tim 3,16; 2Pe. 1,17), y en el ejercicio de su ministerio se remitió constante-

mente a la misión recibida de su Padre (Jn 8,16.29.42; 13,16; 14,24); también confió personalmente y de forma expresa su misión a sus apóstoles (Jn 20,21: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros»). Ésa es la razón de que Pablo se llame a sí mismo «servidor de Cristo y administrador de los misterios de Dios» (1Cor 4,1), que sólo puede perdonar los pecados *in persona Christi* (2Cor 2,10) y ejercer su ministerio ocupando «el lugar de Cristo» (pro Christo legatione fungimur: 2Cor 5,20). Para la distinción entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ministerial, entre sacerdotes y laicos, cf. las explicaciones sobre los sacramentos del bautismo y del orden así como sobre la Iglesia.

Cualquier hombre puede administrar el *bautismo* (CIC, can. 742,1). Aunque la orden de bautizar sólo la dio Cristo a los apóstoles (Mt 28,16-20), ya en los mismos tiempos apostólicos bautizaron los colaboradores en la caridad (diáconos: Felipe [Act 8, 4-13]). El sacramento del *matrimonio* se lo administran los propios contrayentes en virtud de su sacerdocio general, aunque sólo *in facie ecclesiae* (CIC, can. 1094), es decir, en la Iglesia y con Cristo como ministro primario. Acerca del dispensador sacerdotal de los demás sacramentos, cf. los capítulos dedicados al tema dentro de cada sacramento.

§ 16. *Requisitos subjetivos en el ministro de los sacramentos*

DThC 7 (1922) 2267-2280: Intention (Thouvenin). — LThK 5 (1960) 723-725: Intention (Renwart). — LANDGRAF III/1, 119-145. — G. RAMBALDI, *L'ogetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli 16 e 17,* Roma 1944. — ID., Gr 27 (1946) 444-457. — L. KENNWART, NRTh 87 (1955) 800-821.1067-1077; 91 (1959) 469-488. — K. RAHNER, *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens,* GuL 43 (1970) 282-301. — G. RAMBALDI, *Los sacramentos.* Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1962, 26-34.

La objetividad del sacramento no significa una «cosificación» y menos aún una «magia», sino más bien una «realidad en el misterio de Cristo y de su Iglesia» que no aplasta ni ignora al hombre libre, antes bien le llama y conduce a una libertad nueva

y sobrenatural. En consecuencia tampoco el ministro actúa en este campo místico-sacramental como un instrumento puramente mecánico, sino como un servidor de Cristo, que colabora con su libertad personal. Mas, como el sacramento en cuanto don gratuito y generoso de Dios nunca puede ser obra y realización del hombre, se plantea la pregunta de qué se debe esperar del ministro del sacramento que garantice la *validez* dogmático-objetiva del sacramento y no sólo su *licitud* jurídica o su *dignidad* ascética. Por lo que hace a la disposición subjetiva del ministro hay que tener en cuenta cuatro aspectos: su ortodoxia y estado de gracia, su intención, su atención y, finalmente, su acción efectiva en la celebración del sacramento.

1a) Ya en las disputas que la Iglesia norteafricana sostuvo con los herejes y donatistas se definió como doctrina de la Iglesia que *la validez del sacramento no depende de la ortodoxia del ministro.* Y así escribe AGUSTÍN a propósito de las ordenaciones entre los donatistas: «También ellos (los herejes) pueden sentir un dolor amargo por su viejo y pernicioso error, como Pedro por su cobardía pasada, y volver a la verdadera Iglesia de Cristo, es decir, a la Iglesia católica, madre (de todos), pueden ser clérigos útiles, y hasta obispos, en esa Iglesia (madre de todos), contra la que combatieron... Mientras que sólo Donato ha sido condenado... los obispos de la Iglesia romana han decretado que los clérigos convertidos, aun cuando hayan sido ordenados fuera de la Iglesia, sean recibidos en sus cargos (de clérigos o de obispos)» *(Ep.* 185, *De correct. donat.* c. 10,46: PL 33,813). Y el concilio de Trento declara sobre este punto: «Si alguno dijere que el bautismo que se da también por los herejes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con intención de hacer lo que hace la Iglesia, no es verdadero bautismo, sea anatema» (D 860 — DS 1617). Requisito del ministro es desde luego o el estado cristiano (matrimonio: CIC, can. 1070) o el estado sacerdotal en sentido sacramental (cf. los distintos sacramentos).

Aun cuando el bautismo administrado por quien no tiene la fe ortodoxa — el «bautismo de los herejes», según el viejo lenguaje — es válido, la Iglesia puede, sin embargo, no permitir el bautismo

de un niño católico en una Iglesia no católica, pues, en la concepción católica la «Iglesia» no es sólo una comunidad de sacramentos, sino también una comunidad de fe y de régimen. Si en algunas épocas las ordenaciones conferidas por los arrianos o novaciones (siglos V-VII) y hasta por obispos simoníacos (siglo XI), se repetían al convertirse los ordenados a la Iglesia verdadera, ello se debió a que por entonces todavía no se distinguía claramente entre consagración y misión, de tal modo que la *ordinatio irrita* pasaba simplemente por «investidura no canónica» (cf. «Theol. Revue» 36, 1937, 229ss).

b) *Ni siquiera el estado de gracia es requisito indispensable para la validez de la administración de un sacramento.* Quien está en pecado mortal puede administrar válidamente los sacramentos. Esta verdad la enseñó la Iglesia expresamente en la disputa contra los donatistas, al igual que en la edad media contra los valdenses (Inocencio III en 1208, D 424 — DS 793), y en el concilio de Constanza (1418) contra Hus y Wiclef (D 169, 488, 584 — DS 356, 914, 1154). El concilio de Trento enseña: «Si alguno dijere que el ministro que está en pecado mortal, con sólo guardar todo lo esencial que atañe a la realización o colación del sacramento, no realiza o confiere el sacramento, sea anatema» (D 855 — DS 1612).

Para probar esta afirmación se recurría a 1Cor 4,1 (ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios) y a Mt 7,22 (también los malos, que no conocen a Cristo, pueden obrar milagros y expulsar demonios en el nombre del Señor). Agustín alude una y otra vez al hecho de que quien bautiza es el propio Cristo. Y el papa Anastasio II (496) enseñaba: «Porque si los rayos de este sol visible, al pasar por los más fétidos lugares, no se mancillan por mancha alguna del contacto; mucho menos la virtud de Aquel que hizo este sol visible puede constreñirse por indignidad alguna del ministro...» (D 169 — DS 356). El error donatista o tenía que concebir el pecado de una forma totalmente externa para poder establecer que el ministro de los sacramentos era un pecador, o si defendía una concepción interna del pecado, necesariamente tenía que llevar la inseguridad más completa al alma de los creyentes en la recepción de los sacramentos.

El hombre es ministro de los sacramentos en cuanto hombre,

y el pecado no pertenece a la esencia del hombre, sino que es un mal accidental. La independencia de los sacramentos respecto de la ortodoxia y santidad del ministro proclamada en estas sentencias asegura: 1) la objetividad del sacramento, 2) el sumo sacerdocio de Cristo como ministro primario, y 3) la certeza moral y sacramental de la salvación del creyente. Hasta el ministro pecador puede servir de ayuda a los otros, aun cuando al hacerlo labre su propia ruina.

2. Concebido el sacramento no como un signo-cosa o como un instrumento material, sino como una «función viva en la Iglesia viva de Jesucristo», en el misterio de Cristo Jesús, pertenece a la celebración del sacramento como signo que pone el ministro no sólo su realización objetiva, sino también una *intención personal.* Así enseña el Decreto para los Armenios (1439): «Omnia sacramenta tribus perficiuntur... materia, ...forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia» (D 695 — DS 1312). Y el concilio de Trento declara: «Si alguno dijere que en los ministros, al realizar y conferir los sacramentos, no se requiere intención por lo menos de hacer lo que hace la Iglesia, sea anatema» (D 854 — DS 1611). Como prueba principal vuelve a aducirse 1Cor 4,1 («ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios»). El ministro de Cristo debe tener conciencia de que sirve a Cristo y a su Iglesia. La necesidad de la intención aparece de un modo particularmente claro en el sacramento de la penitencia, en que el confesor ejerce una potestad judicial (Jn 20,23), en el sacramento del matrimonio, que reviste la forma de un contrato, y en el sacrificio de la misa, en que el sacerdote no sólo ha de recitar las palabras institucionales de Cristo, sino hablar *in persona Christi.*

El problema de la intención del ministro tiene en la Iglesia su *historia.* Desde el principio se exigió la sobriedad y seriedad personales en el ministro del sacramento (véase la crítica del papa Cornelio [251-253] a las ordenaciones de obispos borrachos hechas por el antipapa Novaciano: EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI 43,243: PG 20,620s). Para la disputa con los herejes y donatistas fue necesario acentuar la objetividad del sacramento, hasta el punto de que no

se prestó suficiente examen a la necesidad de la intención en el ministro. Las cosas llegaron hasta el extremo que ni el propio Agustín dudó en proclamar la validez del bautismo de un muchacho llamado Atanasio, al que habían bautizado entre burlas y representaciones mímicas *(De bapt.* VII 53,102: PL 43,243; RUFINO, *Hist. eccl.* I 14: PL 21,487).

HUGO DE SAN VÍCTOR fue el primero en volver a exigir categóricamente la intención del mismo de los sacramentos, cuando escribe: «Vide ergo et considera, quod rationale esse oportet opus ministeriorum Dei, nec propter solam formam praeiudicare, ubi intentio agendi nulla est *(De sacram.* II 6,13: PL 176,459s). Siguiendo a Prepositino († 1210), la teología posterior exigió la «intentio faciendi, quod facit ecclesia» (cf. TOMÁS DE AQUINO, ST III q. 64, a. 8, ad 1). Con el desarrollo de la teología sacramentaria se discutió la exactitud de la expresión, cuando en el concilio de Trento Ambrosio Catarino († 1553) defendió la opinión de que bastaba que el ministro pusiese externamente y de modo preciso la forma sacramental, aunque internamente no tuviese la intención de hacer lo que hace la Iglesia (P. SARPI, *Istoria del Conc. Tr.* II, Nápoles 1935, cap. 8). También Salmerón S.I. († 1585), Contenson S.I. († 1674) y muchos otros se sumaron a esta sentencia en nombre de la objetividad del sacramento y para hacer frente al subjetivismo de los reformadores. En 1690, y a instancias de la inquisición, el papa ALEJANDRO VIII condenó el principio, del teólogo belga Farvaques: «Es válido el bautismo conferido por un ministro que guarda todo el rito externo y la forma de bautizar, pero resuelve interiormente consigo mismo en su corazón: "No intento hacer lo que hace la Iglesia"» (D 1318 — DS 2328). Los teólogos franceses rechazaron esta decisión por no proceder directamente del papa y defendieron en repetidas ocasiones la doctrina intencional de Catarino (cf. JUENIN, † 1713, *De sacr.* d. 1, q. 5, a. 3, § 2); doctrina que también en Alemania defendieron Stattler († 1797), Dobmayer († 1805), Oswald, Glossner y otros.

En el fondo de toda esta discusión late sin duda la concepción misma del sacramento: en la intención externa de Catarino se da una *concepción más jurídica* del sacramento, que parece asegurar adecuadamente la validez del acontecimiento sacramental. Pero una

concepción *mistérico-teológica* y más completa del sacramento no puede por menos de exigir una auténtica intención interna *faciendi quod facit ecclesia.*

El sacramento resulta dudoso cuando quien lo recibe puede advertir ya externamente que el ministro del sacramento sólo pretende bromear; y en tal caso el concilio de Trento requiere que el receptor del sacramento busque otro ministro (D 902 — DS 1685); porque la fe fiducial sola «no otorga remisión alguna de los pecados, ni otra cosa sería sino negligentísimo de su salvación quien, sabiendo que el sacerdorte le absuelve en broma, no buscara diligentemente otro que obrara en serio.»

Habría que declarar inválida la administración de un sacramento cuando se advierte que el ministro hace algún cambio, aunque sólo sea transitorio, respecto de la forma prescrita por la Iglesia, lo que permite suponer que el ministro de ese sacramento ya no tiene la «intención» ajustada a la de la Iglesia. Esto se evidencia aún más cuando el ministro niega, incluso en teoría, la realidad del sacramento que va a administrar. Por esta razón en 1896 LEÓN XIII declaró inválidas las *ordenaciones anglicanas,* porque bajo Eduardo VI la forma de consagración sufrió tales cambios que daban a entender claramente la negación de un estado de sacerdocio sacramental y porque las doctrinas de los 39 artículos de la alta Iglesia anglicana negaban el sacerdocio. El que más tarde se volviese a adoptar la antigua fórmula de ordenación no podía ya salvar la interrupción de la sucesión válida (D 1963 — DS 3315ss; cf. LThK ([1957] 554s: *Anglikanische Artikel* [Koenen]). Recientemente, y en aras de la unión de la Iglesia anglicana con la Iglesia católica, así como para oponerse a los intentos de identificar a la Iglesia anglicana con las otras Iglesias protestantes, se ha discutido la condena de las ordenaciones de dicha Iglesia por León XIII (cf. J. J. HUGHES, *The papal condemnation of the anglican orders 1896,* en «Journal of Ecumenical Studies», IV-2 [1967] 235-267; ibid. 290-297: *Editorials* de E. A. Smith).

Mas la *intención* no tiene por qué ser actual — coexistiendo temporalmente con la celebración del sacramento —; basta con que sea una intención *virtual* — puesta anteriormente de una vez para siempre y que no haya sido revocada —. Una intención habitual — es decir, una disposición interna que nunca llega a ser una decisión personal ni un verdadero acto de voluntad — no respondería a la misión del ministro del sacramento. Tampoco es necesario que la intención sea refleja — aplicada al efecto especial del sacramento —; basta una intención *directa,* que recae sobre el rito prescrito por la Iglesia como signo de salvación. Y no bastaría la indirecta, que se refiere sólo a la persona del ministro, no a su obra. En cuanto intención virtual tiene que *ordenarse a una persona determinada* — o a un grupo de personas — *y a una determinada materia* individual (por ejemplo: Ego te baptizo..., absolvo... Hoc est enim...; cf. sobre todo en el sacramento del matrimonio el *error circa personam:* CIC, can. 1083).

3. La intención debe orientarse a «la acción de la Iglesia» *(facere quod facit ecclesia).* Si la mentalidad moderna, historicista y crítica, pretendiera exigir *facere, quod fecit Christus,* deberíamos decir que tal exigencia parece ilusionaria y contraria al encargo del mismo Cristo. Lo que se nos ha revelado acerca de los sacramentos como ritos instituidos por Cristo, nos lo han transmitido los autores de los escritos neotestamentarios, tal como lo entendió y vivió la Iglesia desde sus comienzos. Personalmente Cristo no dejó ninguna orden escrita ni mandó tampoco consignar por escrito sus palabras y actos. La redacción escrita se impuso a través de «la Iglesia» y por necesidad humana. Cristo envió expresamente a sus apóstoles para esta obra de predicación, y les prometió y otorgó el Espíritu Santo como prenda de la verdad en la Iglesia para todos los tiempos. Si allí donde la forma no aparece exactamente determinada por la Escritura, la ha precisado la Iglesia posteriormente (cf. la fórmula de la absolución desde Tomás de Aquino, la forma de matrimonio desde el concilio de Trento, y la forma de la ordenación sacerdotal desde Pío XII), no lo ha hecho de un modo caprichoso, sino siempre en pleno acuerdo con la Escritura y con la Tradición. Como prolongación viva de Cristo, la Iglesia actúa inducida por una voluntad salvífica y dinámica en favor de sus miembros, para los que anuncia en cada nueva época la palabra de Cristo.

El *quod facit ecclesia* se refiere en primer término al signo ex-

terno del sacramento, a la materia y la forma, que el ministro tiene que realizar e insertar con su realización en una unidad moral. Pero el *quod facit ecclesia* se refiere también al ministro como la persona que está en la Iglesia y al misterio de Cristo como un todo en el que adquiere todo su sentido el sacramento.

4. La atención exterior debe dirigirse simplemente a la ejecución del rito prescrito, a la materia y forma. También aquí hay que decir que basta una *atención virtual* para la validez del sacramento.

5. La *administración digna del sacramento* pide del ministro: *a)* que esté en estado de gracia, es decir, que actúe como miembro vivo en el misterio de Cristo; *b)* que sea consciente de su deber y cumpla por oficio y con amor aquello para lo que ha sido encargado, enviado y consagrado (cf. D 957 — DS 1764; de ahí la condena de las ordenaciones simoníacas: D 354 — DS 691-694); *c)* que sepa negar el sacramento cuando no es lícito administrarlo (Mt 7,6; 1Ti m 5,22), y no rehúya esta obligación con una administración simulada (D 1179 — DS 2129). Para detalles más concretos, cf. las normas del derecho canónico, de la teología moral y de la pastoral.

Capítulo sexto

EL SUJETO DE LOS SACRAMENTOS

Los sacramentos son signos de salvación que encuentran su realización auténtica en el hombre. Por ello, conviene reflexionar ahora sobre el receptor de los sacramentos, tanto sobre su persona (§ 17) como sobre las condiciones subjetivas de la recepción (§ 18).

§ 17. *La persona del receptor*

El sacramento, como queda indicado, es una «función» del misterio de Dios, del misterio de Cristo y de su Iglesia, y la gracia sacramental una participación en estos misterios divinos y al propio tiempo una participación en la vida y naturaleza divinas (2Pe 1,4), es decir, la participación en el amor creador del mismo Dios. De ahí que el único ser capaz de recibir el signo salvífico y gratuito del sacramento es aquel que por su naturaleza espiritual y personal está abierto a Dios *(Dei capax,* que dice Agustín) y simultáneamente está dotado con necesidad existencial de un cuerpo, al igual que en el sacramento se unen el signo sensible y la gracia invisible. Ahora bien, ese ser sólo se da en el hombre *in statu viatoris.* Y por ello, sólo él es *el sujeto de los sacramentos.*

El animal carente de espiritualidad y personalidad no tiene relación alguna con el sacramento, como se señaló repetidas veces, en los comienzos de la edad media, acerca de la eucaristía, con la pregunta de *quid sumit mus?* — al estudiar el caso de que los roedores devorasen las especies sacramentales de pan (cf. Land-

graf III/2, 1955, 207-222) —. Tampoco puede decirse que *los ángeles*, en cuanto espíritus puros, sean sujeto del sacramento, que necesariamente se apoya en un signo sensible. Asimismo, tampoco puede entenderse como receptor del sacramento al *hombre muerto*, que al ser un cadáver, deja de ser persona y ya no es capaz de ningún acto personal. Este último extremo se ha discutido con frecuencia, a propósito sobre todo de 1Cor 15,29 en que Pablo habla de un bautismo vicario y a favor de los muertos (E. B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, París 1934, 411-414). El sínodo III de Cartago (397) prohibió expresamente el bautismo y la comunión de los muertos (cap. 3, can. 3: MANSI III 865,881). Tal vez habla Pablo en el texto citado de los neófitos que habían recibido el bautismo para poder volver a reunirse después de la resurrección con los cristianos ya difuntos, «en favor de estos muertos».

No todo hombre puede recibir todos los sacramentos: la penitencia, la extremaunción y el matrimonio sólo puede recibirlos quien ha llegado al uso de razón. La extremaunción ha sido instituida para el hombre que se halla en una enfermedad grave; y el orden sacerdotal, si la acción de Cristo ha de tener valor normativo, se reserva a los varones como sucesores de los apóstoles. Para los dos grandes sacramentos sociales del orden y del matrimonio, la Iglesia ha hecho depender su recepción de una serie de requisitos importantes de cara al reino de Dios sobre la tierra (véanse, por ejemplo, los numerosos impedimentos que establece el derecho canónico para la ordenación y el matrimonio). Como esos «requisitos» dependen a su vez en gran parte de las condiciones sociales y culturales, necesitan de una revisión constante.

§ 18. *Requisitos subjetivos en el receptor de los sacramentos*

DThC 3 (1908) 572ss: Comm. spirit. (Moureau). — DSAM II (1953) 1294-1300: Comm. spirit. (de Bazelaire). — LThK 4 (1960) 622s (bibl.). — K. RAHNER, *Devoción personal y sacramental*, en *Escritos de Teología*. II, 119-145. — O. SEMMELROTH, *Personalismus und Sakramentalismus*, ThGG (1957) 199-218.

Aunque los sacramentos se realizan en quien los recibe — la misma eucaristía encuentra su pleno sentido en el receptor —, siempre siguen siendo signos de salvación y medios de gracia objetivos que actúen *ex opere operato*.

1 *a)* Por eso no *se requiere la ortodoxia objetiva del sujeto* para la validez de la recepción sacramental. De esta regla no se exceptúan ni la penitencia — como defienden muchos teólogos — ni el matrimonio que, según declaración explícita del derecho canónico, es válido incluso entre protestantes. También la declaración de validez de los sacramentos de la Iglesia oriental apoya inequívocamente el mencionado principio. Con esto no se pretende decir que para la recepción del sacramento no se requiera una «creencia religiosa», si se ha de entender el sacramento como *«signo de fe»*. *Así declara* AGUSTÍN: *«Poco importa, cuando se* trata de la validez y perfección del sacramento, lo que cree ni de qué fe está imbuido *(quid credit et quali fide imbutus sit ille)* quien recibe el sacramento. Todo esto tiene gran importancia para la salvación del hombre, pero carece de ella en la cuestión del sacramento. *Fieri enim potest, ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem» (De bapt.* III 14,19: PL 43,146). No se niega con esto que el sacramento, como signo de fe, no exija en quien lo recibe una cierta fe — aunque no sea una fe perfecta y dogmáticamente exacta —. Un «perfecto ignorante e incrédulo» no puede recibir válidamente un sacramento, porque el sacramento no es algo «mágico».

b) *Tampoco la falta de la disposición necesaria* — estado de gracia o *attritio* — *invalida la recepción del sacramento*, a lo más puede hacerla indigna. Sólo desde este hecho se puede vislumbrar la posibilidad de una «recepción indigna». AGUSTÍN dice a este propósito: «Baptismi ergo puritas a puritate vel immunditia conscientiae, sive dantis sive accipientis, omnino distincta est» *(Contr. lit. Petil.* II 35,82: PL 43,288).

c) La importancia de la fe subjetiva y de la buena voluntad para la recepción del sacramento se pone singularmente de relieve en la doctrina de que *un sacramento* puede recibirse *de un modo efectivo* también *ex voto*, y no sólo con la celebración o recepción

del signo sensible, cuando esta recepción externa no es posible (cf. Landgraf III/1, 210-253: *sacramentum ex voto).* Si bien este sacramentum ex voto no es válido, en el sentido de que hay que repetirlo tan pronto como sea posible, lo cierto es que su eficacia es una realidad firme. Esta doctrina la encontramos ya en AGUSTÍN *(De civ. Dei* 13,7: CSEL 40,622s; PL 41,381) a propósito de sus enseñanzas sobre la salvación de los catecúmenos que mueren antes de haber recibido el bautismo; doctrina que se extiende incluso al sacramento de la penitencia — arrepentimiento que borra los pecados antes de la absolución oficial —; la desarrollaron especialmente los canonistas del siglo XII y finalmente PEDRO LOMBARDO *(Sent.* IV d. 17, c. 1, n. 167; d. 18, c. 1, n. 178) la introdujo en la teología.

El propio Agustín había dicho, siguiendo la doctrina de CIPRIANO: «Invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest»: encuentro que no sólo los padecimientos por el nombre de Cristo pueden suplir lo que todavía falta al no haberse celebrado el rito del bautismo, sino también la fe y la conversión del corazón, cuando por el apremio del tiempo todavía no ha podido llegarse a la celebración del rito bautismal» *(De bapt. contra Donat.* IV c. 22,29: PL 43,173; cf. TOMÁS DE AQUINO, ST III q. 66, a.9 c).

2. *Un sacramento válidamente recibido puede,* a pesar de su validez, *no ser fructífero,* cuando falta la disposición necesaria para el fruto del sacramento, o existe en el sujeto una disposición contraria al efecto sacramental. Mas cuando se trata de un sacramento que sólo puede recibirse una vez, como el bautismo, la confirmación y el orden, surge la pregunta de si tal sacramento puede llegar a ser fructífero más tarde, si puede producir la gracia y cómo. La teología habla aquí de una «reviviscencia de los sacramentos».

a) Cuando el impedimento *(obex)* no es conocido de quien recibe el sacramento, el efecto gratificante del sacramento se produce inmediatamente. Según la opinión general de los teólogos, en

este caso un sacramento de vivos puede producir la gracia santificante incluso en quien es reo de pecado mortal.

b) Cuando quien recibe el sacramento conoce y es consciente de ese impedimento, tratándose de los mencionados sacramentos irrepetibles, la fecundidad del mismo tiene lugar, gracias al «carácter sacramental», cuando *se pone la disposición necesaria.* Si después de la recepción válida del sacramento se han cometido pecados graves, es necesario la contrición perfecta o el sacramento de la penitencia. En este sentido escribe AGUSTÍN, acerca de un bautismo recibido ficticiamente: «In illo, qui fictus accesserat, fit ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine baptismo, ut quod ante datum est, tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit»: «en quien accede sólo de forma ficticia a la fuente del bautismo, ocurre que no tiene que volver a ser bautizado; con la conversión piadosa y la confesión veraz se purifica lo que no podría purificarse sin el bautismo; de tal modo que lo que se dio antes — mediante el bautismo ficticio — empiece precisamente a operar para la salvación cuando con la confesión sincera se remueve aquella ficción» *(De bapt. contra Donat.* I 12,18: PL 43,119). Otro tanto hay que suponer en el caso del matrimonio y de la extremaunción como «sacramentos relativamente irrepetibles». Pero no se da reviviscencia alguna de la gracia sacramental en los sacramentos que, como la penitencia y la eucaristía, pueden repetirse a voluntad.

3. Debido a que la justificación y recepción de la gracia como fruto del sacramento son asunto de la persona, *para la recepción válida* del sacramento se requiere *una intención positiva.* La resistencia e incluso la mera actitud neutral (CAYETANO) harían dudosa la validez del sacramento. El papa Inocencio II declaraba: «Ille vero, qui numquam consentit, sed paenitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti» (aquel, en cambio, que nunca consiente, sino que se opone en absoluto, no recibe ni la realidad ni el carácter del sacramento: D 411 — DS 781). La intención tiene que ser al menos *virtual,* especialmente en la penitencia, el matrimonio y el orden. En el bautismo de los niños de pecho

cuenta la intención del educador responsable que presenta el niño a la Iglesia para que sea bautizado.

5. *Para la recepción digna o lícita* en los sacramentos de vivos se requiere *el estado de gracia,* y en los sacramentos de muertos *el arrepentimiento* — al menos la atrición —. Desde una comprensión viva del sacramento, tal como la ha impuesto sobre todo la teología mistérica, hay que tener en cuenta tres actitudes fundamentales en la recepción de los sacramentos:

a) Frente a una postura que podría denominarse «objetivo-sacramental» — el sacramento como objeto o cosa — que se apoya en la doctrina escolástica de la «causalidad instrumental de la gracia» atribuida al sacramento, la teología reciente (K. Rahner, O. Semmelroth) ha vuelto a poner de relieve la necesidad de *una realización* personal del sacramento. Se trata de la actualización del misterio de Cristo en la Iglesia y en la espiritualidad personal, de un encuentro vivo con Cristo y de la creación de una buena disposición personal para caminar en presencia del Dios vivo y darle acogida.

La recepción de los sacramentos tiene «que hacernos libres delante de Dios y para Dios». Recibir el sacramento como «cosa» encierra el peligro del egoísmo moral y de la esclavitud religiosa enraizada en este egoísmo.

b) Ya la escolástica, partiendo sobre todo de una frase de san Agustín, exigía frente a la recepción meramente válida del sacramento, especialmente en la sagrada comunión *(sacramentaliter manducare),* una recepción espiritual *(spiritualiter manducare);* es decir, no sólo una actitud interna y personal, sino además una actitud genuinamente religiosa que se hace libre y generosa por la gracia del Espíritu Santo: la recepción del sacramento dictada por un deseo profundo del corazón, que procede de una fe animada por la caridad (Gál 5,6). De este modo de recibir los sacramentos dice AGUSTÍN: «Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur» *(In Jo* tr. 26, cap. 6,11: PL 35, 1611). En los tratados eucarísticos del siglo XII se menciona especialmente la *memoria passionis Christi* como motivo de este deseo amoroso

(ALGER DE LIEJA: PL 180,797); lo cual, en el espíritu de la teología mistérica, vale para cualquier sacramento.

c) Teniendo en cuenta la nueva concepción de la Iglesia y de la liturgia, tal como se encuentra formulada en el concilio Vaticano II, una recepción adecuada de los sacramentos comporta una nueva apertura hacia la fraternidad en la Iglesia (cf. Mt 5,23s) así como hacia la tarea cristiana en el mundo como fin de la recepción sacramental. Al igual que Cristo aceptó el sacrificio de su muerte en favor del mundo entero y de los hombres todos, así también los sacramentos tienen que hacernos libres para un servicio eclesiástico, cristiano y humano en favor de los hermanos y hermanas y del mundo entero. Los sacramentos tienen que librarnos de nuestra «piedad individualista» para introducirnos en la «piedad eclesiástica» de la alabanza litúrgica a Dios y de la caridad cristiana y viva (Sant 2,15s; 2Pe 1,5-11). «La tensión que se da en muchos entre la fe que profesan y la vida cotidiana constituye uno de los graves errores de nuestro tiempo... No se puede levantar una oposición artificiosa entre la actividad profesional y social, de una parte, y la vida religiosa, de la otra» (Constitución pastoral *Gaudium et spes,* art. 43).

Capítulo séptimo

LOS SACRAMENTALES

El misterio de Cristo, en el cual y por el cual, a una con su creación, ha encontrado su cumplimiento el misterio de Dios, de sus planes salvíficos y de su realización, no se agota con los sacramentos. En todas las fases de su historia de la salvación Dios ha tomado al hombre como interlocutor, como colaborador y administrador de su obra salvífica. *De este modo los sacramentos, que son un don de Cristo, hallan su prolongación en los sacramentales, que han sido dados por la Iglesia.* Constituyen una parte importante del «culto de la Iglesia» y contribuyen a la glorificación de Dios en este mundo. Como prolongación de los sacramentos, pretenden en cierto modo poner todo el mundo terreno al servicio de Dios y, en definitiva, servir al hombre de guía y ayuda en su intento por mejorar y madurar cada vez más en su misión personal de ser «ministro de Cristo y administrador de los misterios de Dios» (1Cor 4,1) en este mundo.

La Iglesia desarrolló la mayor parte de estos ritos a lo largo del primer milenio de su rica *historia litúrgica* y los defendió contra el racionalismo nominalista de un Wiclef y de un Hus en 1418 (D 665 — DS 1255), y más tarde frente a los reformadores que veían en esas ceremonias un intento en pro de autosantificación humana y de la santidad por las obras (D 856, 943, 954, 965 — DS 1613, 1746, 1757, 1775). Estos ritos encontraron una valoración teológica más exacta en el siglo XII, cuando se esclareció también la doctrina de los siete sacramentos. PEDRO LOMBARDO emplea ya el término *sacramentale* (PL 192,855), y lo mismo hacen TOMÁS DE

AQUINO (ST III q. 65, a. 1 ad 3) y Suárez en su Tratado de los sacramentos (p. I q. 65, disp. 15). Estas realidades merecieron una exposición más detallada al desarrollarse la ciencia litúrgica en el siglo XIX (F. Probst, F. Schmid). Más tarde, con la irrupción del movimiento litúrgico producida después de la primera guerra mundial, ganaron una mayor importancia también en la conciencia cristiana general (J. PINSK, R. GUARDINI: *Heilige Zeichen,* trad. cast.: *Los signos sagrados,* Ed. Surco, Buenos Aires 1946; L. BOPP, N. DUDLI: *Liturgische Bücher).*

En contradicción a los sacramentos, cabe decir de los sacramentales que:

a) Han sido instituidos por la Iglesia — no por Cristo: D 856, 843 — DS 1613, 1583 — como signos de su fe y de su amor a los hombres;

b) En ellos quien opera la gracia no es el signo externo, sino la fe de la Iglesia que realiza el signo, la fe del misterio y de quien lo recibe, que dan contenido al signo con su fe y su caridad;

c) la visibilidad del signo es una exigencia de la comunión de fe en la Iglesia, en cuya oración y tesoro de gracias participa el que emplea el signo. Así, por ejemplo, la bendición del sacerdote no es sólo su bendición personal como la que un padre puede impartir a su hijo, sino la bendición de toda la Iglesia, en la que tiene parte tanto la piedad del ministro que bendice como la del que es bendecido.

La exposición detallada de cada uno de los sacramentales es cosa que pertenece a la *ciencia litúrgica* y allí se trata. En las reflexiones dogmáticas que aquí nos ocupan bastará con presentar los fundamentos y rasgos esenciales de los mismos, en cuanto que los sacramentales constituyen la prolongación y desarrollo de lo que se da en el sacramento como «signo». Trataremos aquí de los sacramentales por su importancia para la formación de un «mundo sacramental» (§ 19) y para la configuración y maduración de una «existencia sacramental» en cada cristiano (§ 20).

§ 19. *El mundo sacramental*

DThC 14/1 (1939) 465-482: Sacramentaux Michel). — LThK 9 (1964) 233-236: Sakramentalien (Löhrer). — RGG 5 (³1961) 1318s Sakramentalien (Hohlwein). — G. ARENDT, *De sacramentalibus*, Roma ²1903. — H. DAUSEND, *Germanische Frömmigkeit in der Liturgie*, Viena 1935. — A. HARDTE, *Segnendes Handeln als Lebensäußerung und Gestaltungsform der alten Kirche*, Erlangen 1944. — C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia* (BAC 181), Madrid 1959. — M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo 1954. — PH. RECH, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, 2 vols., Salzburgo 1966. — J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Düsseldorf 1966. Sobre la desacralización cf.: E. SYNDIKUS, *Entsakralisierung*, en Theologie und Philosophie 47 (1967) 577-590: reseña bibliográfica. — G. HIERZENBERGER, *Lo mágico en nuestra Iglesia*, Desclée de Br., Bilbao 1971. — H. SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung*, en «Der Seelsorger» 28 (1968) 38-49. 89-104. — Concilium 47. — J. GOLDBRUNNER, *Religiöses Leben und christliche Religiosität*, en Via indirecta, publicado por G. Lange y W. Langer, Paderborn 1969, 45-60. — FR. MILDENBERGER, *Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie*, Stuttgart 1969. — M. GUÉRET, *Der Protest in der Kirche, Versuch einer Psychoanalyse*, en «Theologie der Gegenwart» 12 (1969) 202-211. — H. MÜHLEN, *Entsakralisierung, Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christl. Kirchen*, Paderborn 1970. — R. VEKEMANS, *¿Agonía o resurgimiento?*, Herder, Barcelona 1972. — R. ROBERT, *Teología de la secularización*, Sígueme, Salamanca 1969. — M. THURIAN, *La fe en crisis*, Sígueme, Salamanca 1968.

1. *Resumen histórico.*

Si hoy no sólo hay que hablar del «fundamento de los sacramentales» en la teología práctica, sino también en la dogmática, es necesario tener en cuenta algunos cambios importantes en el desarrollo de la teología durante estos últimos cincuenta años. Después de la primera guerra mundial tuvo lugar una primera irrupción de la dogmática surgida en el romanticismo del siglo XIX como réplica a la ilustración; esa irrupción, sostenida por la teología mistérica y el movimiento litúrgico, condujo a una nueva comprensión de *lo sacro* en el mundo del cosmos y del hombre. Obras como la de VONIER, *Der klassische Katholizismus* (Friburgo de Br. 1936 [ed. franc. 1933]: cristianismo e Iglesia deben entenderse

como una nueva alianza con Dios) y la de J. PINSK *(Sakramentale Welt*, Friburgo de Br. 1938), son características en este sentido. El espíritu de la dogmática de Scheeben continuaba influyendo aquí. La *sacralización del mundo humano*, según el modelo del cosmos entendido como creación, fue la meta de esta visión cristiana del mundo y de sí mismo. Incluso en la época del tercer Reich esta espiritualidad cristiana fue decisiva para las fuerzas de defensa y para los grupos que sostenían el cristianismo en las distintas Iglesias. De este espíritu surgió también la *Kirchliche Dogmatik* de KARL BARTH, cuya influencia fue entonces extraordinaria.

Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, y como reacción contra el poder totalitario del nacionalismo, se desarrolló un nuevo movimiento espiritual que, nacido en la década de los años cincuenta, habría de alcanzar su eclosión en el concilio Vaticano II. Éstas son las tres consignas escritas en su bandera: a) *libertad de la persona* y de la propia opinión; b) comunidad no por la fuerza ni el dictado, sino *a través de un diálogo libre;* c) *libertad de espíritu y de ciencia* mediante una crítica libre y abierta.

Esta reacción contra la violencia y el dominio del terror se vio reforzada por tres amplios movimientos que en esa época se adueñaron de la opinión pública: d) el impulso científico, que se abrió paso con la desintegración del átomo y con la física nuclear que fue su resultado, se dejó sentir en todas las ciencias de la naturaleza, descubriendo *posibilidades y tareas para la humanidad y el mundo* (biología) hasta entonces desconocidas; e) el necesario enfrentamiento con el poder totalitarista del comunismo mundial había prestado impulso al interés que desde 1918 suscitaban las ideas originales de K. Marx; resultaron útiles los acertados planteamientos de este sistema en orden a una *afirmación* del mundo y una *planificación del futuro* que afectaba al mundo entero, unificado por el progreso de las ciencias de la naturaleza y en marcha hacia la unidad social y económica; f) finalmente, la psicología profunda, con su análisis de la colaboración entre la conciencia y lo inconsciente individual y colectivo en la vida anímica del hombre (C. G. Jung), entre el principio del placer personal y el principio de la realidad de base social, y con su elaboración del

super-yo (S. Freud, G. Fränkl, L. Szondi), había logrado importantes conocimientos para la *antropología social y cultural;* nuestras convicciones de creyentes y cristianos sobre el hombre y su mundo tenían que enfrentarse con estas conquistas para poder presentar de un modo adecuado al hombre de nuestro tiempo lo que nuestra fe contiene de verdad permanente.

Desde esta nueva interpretación del mundo y de nosotros mismos resultan hoy problemáticas las posturas fundamentales de los pasados movimientos cristianos, que a menudo y de forma precipitada se califican de «integristas»; por ello, el pensamiento crítico de nuestra teología tiene que esforzarse por lograr en este campo una nueva visión de las verdades cristianas y por darles un nuevo fundamento. Las grandes tentativas llevadas a cabo después del concilio y encaminadas a una renovación de la liturgia, a una nueva valoración de las realidades mundanas y del progreso en los diversos campos de la convivencia humana (en la economía, la sociedad, la cultura y la ciencia), tal como se manifiestan ya en los decretos del propio concilio (especialmente sobre la liturgia, la Iglesia, la Iglesia en el mundo de hoy y sobre los seglares), se articulan dentro de la nueva teología, debido sobre todo a la exigencia de una afirmación de un mundo profano y *humanizado,* de una *desacralización del mundo* y de la vida cristiana, de un *nuevo dominio del mundo* y de una *nueva estructura social* (democracia).

2. Sobre este telón de fondo hay que volver a reconsiderar todo el edificio de los sacramentales que la Iglesia ha venido alzando desde los primeros siglos de su existencia. De cara al mundo extrahumano se trata sobre todo de las realidades siguientes: la Iglesia ha recibido de la revelación su *imagen del mundo,* por lo que contempla a éste no sólo como una *creación* de Dios, sino también como un campo en el que, al lado de la naturaleza con sus fuerzas y al lado del *hombre* con su obra, actúan unos *poderes* espirituales, incluso poderes maléficos. Por eso la Iglesia, apoyándose en la potestad general de las llaves que se le ha otorgado (Mt 18,18: lo que vosotros atéis sobre la tierra será también atado en el cielo, y lo que vosotros desatéis sobre la tierra será desatado en el

cielo) procura intervenir en el proceso mundano a través de *conjuros* (exorcismos) *en forma deprecativa e imperativa,* por medio de *oraciones y deseos de prosperidad* (bendiciones), que transmiten a las cosas y sucesos la benevolencia de Dios, e incluso mediante *consagraciones constitutivas,* que arrancan a las cosas y personas de este mundo de su orden terreno (que es la profanidad) para santificarlas y ponerlas al servicio de Dios («mundo sacro»; cf. CIC, can. 1147-1150). «Así pues, los sacramentales son cosas y acciones que la Iglesia acostumbra a emplear imitando en cierto modo a los sacramentos para, con su oración, obtener sobre todo unos efectos espirituales» (can. 1144).

3. Una cimentación de estos sacramentales eclesiásticos desde la nueva imagen del mundo y de nosotros mismos capaz de hacer frente a quienes hoy interrogan con un sentido crítico y escéptico, debe intentar una nueva articulación de los elementos esenciales de nuestra visión creyente del mundo y del hombre.

a) Importa ante todo establecer que las *consagraciones* de la Iglesia nada tienen que ver con la «magia», aun cuando en ocasiones pueden recordar en sus ritos y fórmulas de oración viejas fórmulas populares de bendición. Pretenden más bien expresar bajo una triple forma: 1) que el objeto o persona consagrados quedan excluidos, por libre decisión y libre entrega humana, de los usos profanos para ponerse en exclusiva y para siempre *al servicio* de la actividad religiosa del hombre *delante de Dios y para Dios;* 2) este estado de excepción escogido y establecido de un modo libre no es sólo voluntad y acción humanas; la Iglesia quiere expresar con esta consagración que *ha entregado esa cosa o persona a Dios por medio de Cristo,* a cuyo servicio está y que es su Señor y primer liturgo; y expresa asimismo que, gracias a su participación en la misión de Cristo (Jn 20,21), confirma con su oración esa entrega humana. Y esto acontece porque con el poder de las llaves, que hunde sus raíces en la misión de Cristo, declara que *Dios acepta* esa persona o cosa en el marco humano y terreno; 3) dado que la Iglesia, como cuerpo de Cristo, tiene por cabeza al propio Señor vivo y glorificado, y dado que actúa aquí en nombre de Cristo y para Cristo (2Cor 5,19s), su «palabra de entrega y súplica» en

la consagración significa una participación en la eficacia objetiva de los sacramentos, garantizada por el mismo Cristo que los instituyó.

El *fundamento y garantía de la eficacia de estas consagraciones* ya no es su institución por el Cristo histórico, sino *la acción de la Iglesia en la comunión, misión y encargo del Señor glorificado.* El «misterio de Cristo» y el «misterio de la Iglesia», la encarnación y la misión, son el fundamento de esta convicción creyente.

b) Algo parecido hay que decir de las *bendiciones:* las realidades y personas que, como criaturas de Dios, están bajo su poder y protección, son introducidas por la Iglesia, de un modo eficaz, en virtud de sus oraciones y deseos de felicidad «en nombre de Cristo y para Cristo», en el misterio vivo de Cristo, en el que se realiza toda nuestra salvación y felicidad mientras permanecemos en este mundo, y dentro de ese misterio y desde él ora y actúa la Iglesia, consagra y bendice.

c) Mayores dificultades plantean a nuestro pensamiento moderno los *exorcismos,* tal como se dan sobre todo en relación con el sacramento del bautismo, aunque también como fórmulas propias de la Iglesia. La dificultad principal deriva aquí del hecho de que la realidad creada de los ángeles, y la realidad consiguiente de los ángeles malos, de satanás o del diablo, hay que entenderlas de un modo nuevo, incluso teológicamente, como consecuencia de la transformación que ha experimentado la imagen natural del mundo, por cuanto las ideas bíblicas están condicionadas por la «imagen del mundo, científicamente falsa» que tiene la Escritura. La angelología (CTD III) trata el problema con mayor espacio. Baste aquí referirnos al hecho de que «el acontecimiento cristiano», tal como nos lo presenta la revelación del Nuevo Testamento, está en gran parte marcado por esta realidad de Satanás (las tentaciones de Cristo: Mt 4; las expulsiones de demonios: Mc 3,22; Lc 11,20; el mensaje joánico en que aparece Satán como el verdadero antagonista de Cristo: 1Jn 3,8; el señor de este mundo: Jn 12,31; 14,30; 16,11; Pablo le llama incluso «dios de este mundo»: 2Cor 4,4); la joven Iglesia entendió sus fatídicas persecuciones como obra de Satanás (Act 13,10; 1Pe 5,8; Ap 12, 13-17). Una vez más, en sus exorcismos la Iglesia no hace más

que seguir a Cristo su Señor, por cuanto expulsa a Satanás en nombre y en favor de Cristo, apoyándose en su obra redentora en el marco de la historia de la salvación, que se cumple dentro de la historia universal, tal como lo ha hecho el mismo Cristo.

4. Es, pues, sumamente importante reconocer que la Iglesia con sus sacramentales 1) no actúa como un poder intramundano e independiente frente a un mundo que se entiende como autónomo — como ocurre, por ejemplo, en el pensamiento moderno de un M. Heidegger al contraponer mundo y hombre —; la Iglesia actúa como *servidora y encargada de Jesucristo,* que con su palabra de oración y de conjuro, con su palabra de órdenes categóricas, quiere imponer su misterio redentor en este mundo; 2) que en los sacramentales no se trata sólo de ritos e intentos humanos, sino más bien — y como ocurre en los sacramentos — de *signos que son referencia y garantía de un mundo real* por encima de este mundo visible y experimental; no son obra del hombre, sino una realidad histórico-salvífica sostenida por el Dios creador, de mayor fuste y categoría que nuestro mundo sensible. Al igual que el hombre construye con la técnica, la cultura y la ciencia su propio mundo espiritual dentro del mundo de la materia y de la experiencia, así también, y de acuerdo con la revelación, Dios ha puesto en marcha una *historia de la salvación,* contrapuesta a este mundo humano y sensible, con actores que están por encima de este mundo (potestades y ángeles); sólo dentro de esta historia de la salvación puede alcanzar nuestro mundo material su sentido y consumación. El sentido y misión de los «sacramentales de la Iglesia», especialmente por referirse al mundo extrahumano, es decir al destino y perfección que Dios ha impuesto a este mundo dentro del misterio redentor de Cristo. 3) *El centro de la historia de la salvación es Cristo,* por quien el mundo ha sido creado y en quien tiene su consistencia, que ha redimido al mundo con su muerte (Col 1,15-20), que, como juez, le llevará a su consumación (Mt 25,21ss) y que, finalmente, creará un nuevo cielo y una tierra nueva (Ap 21). Dios «nos ha arrebatado del poder de las tinieblas y trasladado al reino de su amado Hijo... El cual es imagen del Dios invisible, primogénito ante toda criatura; pues en él fueron

creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra... todas las cosas fueron creadas por él mismo y en atención a él mismo. Y así él tiene ser ante todas las cosas y todas subsisten por él... Y es el principio, el primero de entre los muertos, para que en todo tenga él la primacía. Pues, plugo poner en él toda la plenitud, y reconciliar por él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre cielo y tierra por la sangre de la cruz» (Col 1,13-20). La Iglesia con sus sacramentales está al servicio de este *Cristo cósmico* que Dios ha establecido con la historia de la salvación (cf. N. KEHL, *Der Christushymnus in Kolosserbrief*, Stuttgart 1967, *Stuttg. Biblische Monogr.* 1).

5. Finalmente, conviene exponer aquí algunas consideraciones teológicas sobre las exigencias modernas de *desacralización*, no sólo en el mundo cósmico y humano, sino en el propio marco de la Iglesia, en la interpretación de la fe («desmitologización») y en la acción litúrgica de la Iglesia.

a) La tendencia a la desacralización, así como la concepción de la misma se articulan hoy en gran parte a partir de las ciencias experimentales de *la sociología y de la psicología*. Por importante que sea la contribución de estas ciencias para comprender el fenómeno humano que ha dado pie a esta consigna de la «desacralización», lo cierto es que no llegan a lo profundo del ser, allí donde tienen su fundamento existencial el misterio del espíritu — que es más que el del alma — y de la libertad humana — que transciende todas las leyes experimentales del hombre en cuanto individuo condicionado por la sociedad — así como del mundo que concibe la fe. Sin duda alguna que una consideración teológica de los problemas relativos a lo sacro y a la desacralización no puede pasar por alto estos modernos puntos de vista acerca de un cierto mecanismo en la colaboración entre el hombre particular y las estructuras sociales, entre las objetivaciones de las ideas humanas y la institucionalización de los modos del comportamiento humano, entre la formación de una determinada situación y la elaboración de mitos y leyendas. Las consideraciones sociológicas y psicológicas pueden esclarecer ciertas legitimaciones concretas y prácticas de unas valorizaciones generalizadoras: el hecho mismo

y su razón deberán investigarse, sin embargo, mediante nuevos esfuerzos cognoscitivos.

b) En este sentido puede aportar una ayuda valiosa el análisis de *la historia de la sacralización y desacralización* de la concepción humana del mundo, al menos en el campo de nuestra cultura, dentro del cual aún es posible una cierta comprensión incluso del pasado, debido a la unidad de ideas y a la continuidad del desarrollo. Aplicar de forma válida este modo de contemplar la historia a otra cultura resulta ciertamente más difícil. Dentro de nuestro campo cultural prevalece hay la convicción general de que la *antigua humanidad pagana* conoció un mundo sacral, un mundo divinizado, en el que todos los misterios intramundanos, que la ciencia de la naturaleza o la ciencia experimental todavía no habían podido aclarar, eran manifestaciones y caminos que llevaban hasta los dioses, los cuales eran entendidos a su vez como objetivaciones transcendentales de las ideas y de los ideales del hombre.

Las *religiones de revelación*, al menos las del judaísmo, del cristianismo y del Islam, han «desdivinizado» y desmitificado el mundo antiguo gracias a su idea de Dios creador del mundo y Señor de la historia humana. No obstante, sería erróneo decir que esas religiones de revelación nos han dado con ello un mundo neutro, desacralizado y profano. Lo que ocurre es que lo sacro ha revestido una estructura esencialmente distinta: así como el Dios de la revelación es un Dios único y personal — frente a los numerosos dioses de la antigüedad, concebidos más bien como ideas o fuerzas —, del mismo modo lo sacro ya no hay que identificarlo como un elemento experimentable en el mundo material — un ser *numinosum* o una realidad mágica —, sino más bien como una realidad exclusiva del mundo histórico del hombre, como una realidad que se establece a través de la interpretación creyente del mundo y de nosotros mismos, que exige de la actividad humana una respuesta libre y que ya no le presiona como una fuerza mágica.

c) Sobre esta base se comprende que *la neutralización del mundo* sólo empieza realmente cuando se enfrentan el hombre y su mundo, o cuando el mundo deja de tener su centro o en Dios

o en el hombre. En el fondo ésa fue la hazaña de Copérnico (1473-1542), que no sólo desalojó la tierra de su pretendida posición central, sino que privó al mundo de centro. El mundo ya no aparece visto desde un centro, sino a través de una ley interna que rige y ordena el conjunto. En la medida en que después el renacimiento hizo del hombre como ser creado un *secundus Deus* (cf. V. RÜFNER, *Homo secundus Deus* en PhJ 71 [1962] 248-291) y la ilustración puso en tela de juicio y hasta negó la vinculación interna con lo divino que late en lo más profundo del hombre, en esa medida el proceso iniciado por Copérnico condujo a una visión profana en la que puede calificarse al *mundo* de *desacralizado* en un sentido estricto.

En todo caso, no debe explicarse esta evolución desde la fe cristiana. Por el contrario, hoy, cuando las mismas ciencias de la naturaleza han llegado con sus investigaciones hasta las fronteras internas, hasta el misterio íntimo de la naturaleza, logrando un dominio del mundo totalmente nuevo, y cuando han puesto al hombre, como parte de la naturaleza y en su ser más propio y noble, en serio peligro, hoy resulta claro que el mundo debe tener un centro. En este mundo, explicado por el hombre y en gran parte también cada vez más configurado por él, el centro no está dado de antemano sino dado como tarea; *el centro de este mundo, entendido de un modo nuevo, es el hombre,* que no sólo pudo someter al mundo a su dominio, sino que debe tomarlo a su servicio en la suprema tarea de realizarse, si es que no quiere destruirse a sí mismo. Esto a su vez remite al hombre a aquellas profundidades en las que, con el misterio de la libertad y de la personalidad espiritual, se abre paso hacia el hombre justamente el misterio del tú absoluto, del fruto absoluto del hombre: *el misterio de Dios.* Con ello el mundo vuelve a convertirse en un mundo sacro de una forma nueva y se hace patente una *nueva estructura de lo sagrado.*

d) Con la plenitud de la revelación que ha traído Jesucristo, este proceso ha hallado su expresión en equellas condiciones de la existencia humana y de la interpretación del mundo y del hombre, que hoy nosotros señalamos con las palabras «escatologización», «pneumatización» y «cristificación» (cf. R. Schnackenburg).

Cristificación: Con el acontecimiento histórico-salvífico — que habría que llamar «histórico universal» — de la encarnación de Dios, y a través del acontecimiento histórico-salvífico de la redención del mundo por Jesucristo, se ha abierto una nueva posibilidad real de lo sacro para la historia entera de la humanidad y, con ella, para la historia del mundo; posibilidad que puede y debe convertirse en una realidad siempre nueva dentro de este mundo mediante la acción creyente del hombre «en Jesucristo», es decir, con la gracia y misión de Jesucristo. Hemos metido la encarnación y la redención en la «historia de la salvación» y no en la «historia universal», porque Dios no se ha hecho hombre de modo que hubiese tenido que dejar su ser divino, sino que ha asumido la naturaleza humana como Hijo de Dios, de tal manera que el hombre Jesús pudo llamarse con toda verdad Hijo de Dios, sin que por ello se hubiese convertido en Dios mismo. También el título de «Dios-hombre» que la teología aplica a Cristo debe entenderse dentro del orden histórico-salvífico, pues una interpretación histórico-mundana del título lo desfiguraría en un sentido monofisita o arriano. Para nuestro pensamiento y comprensión humanos, Dios y hombre son esencialmente distintos, y la afirmación teológica más alta o más profunda no puede renunciar a esta forma humana y natural de pensamiento, si quiere seguir siendo una afirmación humana.

En este «misterio de Cristo», que el hombre realiza de diversos modos en este mundo mediante su acción creyente — con la confesión pública de Cristo, con el testimonio a favor de Cristo y el anuncio de su mensaje, con el amor fraterno en Cristo, con su seguimiento personal y con el cumplimiento de la misión de Jesús en los sacramentos y en el culto cristiano para gloria de Dios en el Espíritu Santo —, mediante esa acción creyente, se renueva constantemente la «sacrilización del mundo». Tal es sin duda el sentido profundo de la *teología paulina del cuerpo de Cristo,* cuando se la contempla en conexión con el himno cristológico de la carta a los Colosenses (véase antes, n.º 4). Pablo escribe: «El que descendió (Cristo), ese mismo es el que ascendió sobre todos los cielos, para dar cumplimiento a todas las cosas. Y así, él mismo ha constituido a unos apóstoles, a otros profetas, a otros

evangelistas y a otros pastores y doctores, para la perfección de los santos, en las funciones de su ministerio, en la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la edad perfecta de la plenitud de Cristo. Por manera que ya no seamos niños fluctuantes, ni nos dejemos llevar por aquí y por allá de todos los vientos de opiniones por la malignidad de los hombres, que engañan con astucia para introducir el error. Antes bien, siguiendo la verdad en caridad, en todo vayamos creciendo en Cristo, que es nuestra cabeza, por quien todo el cuerpo, trabado y conexo, por toda junta por donde se nutre, mediante una operación según la medida de cada uno de los miembros, crece para su propia edificación en caridad» (Ef 4,10-16).

Dicho acontecimiento significa al mismo tiempo una *pneumatización* — y *no espiritualización en el sentido griego* —, *en cuanto* que Cristo no sólo ha enviado su Pneuma, que es también el Pneuma del Padre (Jn 14,26; 15,26), sino que lo es él mismo como el Señor glorificado (2Cor 3,17: el Señor es el Pneuma, y donde está el Pneuma del Señor allí está la libertad).

Y eso es lo que significa también la *escatologización*, en cuanto que este acontecimiento y acción del hombre son característicos del estado del mundo y del hombre definidos por el último tiempo cristiano, el eón entre la primera pascua-pentecostés y la venida suprema del Señor glorificado como juez de los hombres y consumador del mundo.

Estas determinaciones cristianas expresan el verdadero sentido cristiano de lo «sagrado» para el hombre, su entorno y el cosmos. De ahí que la Iglesia, que no sólo abarca a los hombres, sino que como cuerpo del Cristo cósmico abraza tanto al mundo humano como al cosmos, sea el espacio del que escribe Pablo: «Nosotros somos cooperadores de Dios, vosotros sois el campo que Dios cultiva, sois el edificio que Dios fabrica» (1Cor 3,9: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε), el terreno en el que cobre pleno sentido la existencia del Apóstol: «Hermanos míos, os ruego encarecidamente, por la misericordia de Dios, que le ofrezcáis vuestros cuerpos (= vosotros mismos), como hostia viva santa y agradable a Dios, que es el culto racional que debéis ofrecerle» (Rom 12,1: παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν, ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν); (cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Taurus, Madrid [6]1967).

§ 20. *La existencia sacramental del hombre y los sacramentales*

D. v. HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus*, Colonia [3]1950. — H. V. MILLER, *Signs of Transformation in Christ*, Nueva York 1963. — H. KÜHLE, *Sakramentale Christusgestaltung*, Münster 1962. — B. HÄRING, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1972.

1. Al igual que los sacramentos han sido instituidos para todos los hombres y se realizan en la acción humana, así también, y más aún, *los sacramentales sólo se realizan en la acción del hombre*. De ahí, que se ordenen también de modo especial al hombre. Del mismo modo que el mundo fue maldecido por causa del hombre (Gén 3,17-19), así también tiene que volver a participar de la bendición de Dios por obra del hombre. Lo que Adán pecando destruyó e hizo pecador, Cristo, el segundo Adán, lo ha rehecho y santificado con su obra redentora. Si con el pecado del primer Adán todos incurrieron en la muerte, así «mucho más copiosamente se ha derramado sobre muchos la misericordia y el don de Dios por la gracia de un solo hombre, que es Jesucristo... Conque, si por el pecado de uno solo ha reinado la muerte por un solo hombre, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y de los dones y de la justicia, reinarán en la vida sólo por Jesucristo... Pues a la manera que por la desobediencia de un solo hombre fueron muchos constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo serán muchos constituidos justos» (Rom 5,15.17.19). Trabajar con Cristo, en Cristo y para Cristo es el sentido de la acción humana que los sacramentales realizan.

2. *Con esta acción el hombre tiene que permitir que el don de la gracia de Cristo llegue a ser una realidad dentro de él:* dirige así su espíritu y su corazón a la santificación del mundo que es el fruto de la redención de Cristo. Pone al mundo material, del que

vive con su corporeidad, bajo el signo de la cruz redentora de Cristo. Se ofrece a Cristo redentor como instrumento de redención, a fin de purificarse y santificarse personalmente cada vez más en el servicio de santificación del mundo, mediante su propia entrega y por la condescendencia de Dios que se sirve de él.

3. Con esta purificación y santificación de su propio ser crea el hombre las condiciones para que también su obra cultural, su transformación del mundo por encargo de Dios (Gén 1,28: orden de cultivo) se realice de acuerdo con la voluntad de Dios, pues «el alma de la cultura es la cultura del alma» (Momme Nissen). *La redención del mundo material depende de la santificación del hombre.* Pablo lo ha expresado bajo el ropaje de estas palabras: «Porque las criaturas todas se ven sujetas a la vanidad, no de grado, sino por causa de aquel que les puso tal sujeción, con la esperanza de que serán también ellas mismas libertadas de esa servidumbre a la corrupción, para la libertad y gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que hasta ahora toda la creación está suspirando, y como en dolores de parto. Y no solamente ella, sino también nosotros mismos que tenemos ya las primicias del Espíritu, nosotros, con todo eso, suspiramos de lo íntimo del corazón, aguardando la adopción de los hijos de Dios, la redención de nuestro cuerpo. Porque somos salvos en esperanza...» (Rom 8, 20-24).

4. Al mismo tiempo en esta obra de salvación, que se articula en los sacramentales, *el hombre se presenta siempre como alguien que vela y trabaja,* pues debe servir y conformarse en este mundo a quien le guarda y nunca duerme (Sal 121,3s), que siempre vela, que es espíritu puro, *actus purus* (analogía del espíritu). En esta vela del espíritu al servicio del reino de Dios procura el hombre conservar aquel centro íntimo en el que es consciente de su propio estado, libre en su recogimiento interior para emprender el camino hacia la persona suprema, hacia el *Ens in se* (analogía de la persona), al que sólo se encuentra por el camino de la «interioridad» porque personalmente está «más íntimo a cualquier ser que ese ser pueda estarlo a sí mismo» (cf. TAULERO, *Sermones de tempore et*

de sanctis, 145). La *vigilancia humana* debe mantenerse *siempre alerta contra el mal y a favor del bien,* como el mismo Dios hace decir al profeta: «Y al modo que puse mi atención en extirparlos y abatirlos, y disiparlos y desparramarlos y afligirlos, así no perderé tiempo para restaurarlos y plantarlos, dice el Señor» (Jer 31,28). De modo similar exhorta Jesús: «Velad, pues, orando en todo tiempo, a fin de merecer el evitar todos estos males venideros y manteneros en pie ante el Hijo del hombre» (Lc 21,36).

5. Cuando los sacramentales se entienden debidamente, no sólo como las ceremonias cambiantes con que la Iglesia ha rodeado la administración de los sacramentos en el correr del tiempo, sino más bien como un *benedicere, exorcizare et consecrare* derivado de una actitud existencial cristiana, entonces se comprenderá también que justamente en esta acción cristiana, como prolongación y consumación de la vida cristiana sacramentaria, resulta claro lo que Pablo ha expresado de esta forma paradójica: «Por lo cual, carísimos míos,... trabajad con temor y temblar en lo obra de vuestra salvación... pues Dios es el que obra en vosotros, por su beneplácito, no sólo el querer, sino el obrar» (Flp 2,12s). «Por cuanto somos hechura suya, creados en Jesucristo para obras suyas, preparadas por Dios para que nos ejercitemos en ellas» (Ef 2,10).

Así tienen que prepararnos los sacramentos y la vida sacramental para el eón futuro, en el que ya no habrá signos sensibles, sino la misma realidad espiritual, cuando lo decisivo ya no será nuestro esfuerzo humano, sino la acción de Dios en nosotros, cuando la fe desembocará en la contemplación cara a cara, la esperanza en posesión, y cuando el amor se transformará en unión con el único que lo «es todo en todo» (1Cor 15,28).

Capítulo octavo

LA PALABRA SACRAMENTAL DE DIOS

ThWNT IV (1942) 69-140: Lego und logos; Haag DB ([5]1971) 1408-1411: Palabra de Dios. — L. WEISGERBER, *Von den Kräften der deutschen Sprache*, 4 vols., Düsseldorf 1949-1951. — A. MARTINET, *El lenguaje desde el punto de vista funcional*, Gredos, Madrid. — ID., *Elementos de lingüística general*, Gredos, Madrid [2]1970. — E. ROSENSTOCKS-HUESSY, *Die Sprache des Menschengeschlechtes*, 2 vols., Heidelberg 1963-1964. — BR. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein*, 5 vols., Francfort del M. 1964-1970. — H. MOSER, *Sprache und Religion. Zur muttersprachfichen Erschliessung des religiösen Bereichs*, Düsseldorf 1964. — W GÖSSMANN, *Sakrale Sprache*, Munich 1965. — F. CALVELLE-ADORNO, *Über die religiöse Sprache*, Francfort del M. 1965. — L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, Munich 1966. — E. BISER, *Theologische Sprachtheologie und Hermeneutik*, Munich 1970. — W. LUTHER, *Sprachphilosophie als Grundwissenschaft*, Heidelberg 1970. — G. EBELING, *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tubinga 1971. — SacrM IV 218-231. — J. H. WALGRAVE, *Palabra de Dios y existencia*, Marova, Madrid 1971. — O. SEMMELROTH, *La palabra eficaz*, Dinor, San Sebastián 1967. — L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada*, Herder, Barcelona [2]1969. — E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1970.

Una nueva idea sobre las relaciones entre palabra escrita y revelación, que aparece en la *Constitución dogmática sobre la revelación divina*, la introducción de las lenguas vernáculas como lenguas oficiales y litúrgicas en el servicio divino y los nuevos principios de la teología fundada sobre el movimiento ecuménico — sin contar las razones propias de nuestro tiempo, como la democracia, el personalismo, etc. — han despertado un nuevo interés por la «palabra de Dios». Esta nueva concepción de la pala-

bra de Dios se comprende mucho mejor cuando se la presenta como «palabra de Dios sacramental» en conexión con la doctrina general de los sacramentos. Para ello vamos a exponer aquí unas breves reflexiones sobre la historia del concepto de la palabra (§ 21) y sobre el sentido sacramental de la palabra de Dios (§ 22).

§ 21. *Sobre el concepto de la palabra*

1. La palabra es un elemento primordial o parte constitutiva del lenguaje humano. Éste es, a su vez, expresión e instrumento del espíritu humano. Ahora bien, el misterio del espíritu humano abraza tanto los misterios de la persona humana como los misterios del mundo del hombre, del mundo que se presenta como una realidad ya dada al tiempo que como una creación del hombre. Para la idea que aquí nos interesa acerca de la «palabra de Dios», y prescindiendo de todos los grandes problemas que plantean la ciencia, la historia, la filosofía, la psicología y sociología del lenguaje, puede bastarnos decir algo sobre el problema que Ferdinand de Saussure († 1913) planteó con su distinción entre *langage*, *langue* y *parole*, es decir, entre el hablar y la capacidad de hablar, entre lengua y palabra.

De Saussure ha descrito la lengua *(langue)* como una realidad social *(fait social)* y la palabra *(parole)* como un acto individual *(acte individuel)*. Más importante aún que esta distinción entre individuo y sociedad como portadores del lenguaje, es la afirmación de que es preciso entender el lenguaje no sólo como una suma de palabras, sino como una construcción unitaria, que según los diversos sistemas lingüísticos, está presente en una palabra o en varias, construidas de diversas maneras, y que apunta unas veces a las relaciones personales y otras preferentemente a las relaciones objetivas. En ocasiones el lenguaje aparece expresión del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad del hablante, y en otras como referencia a aquel a quien nos dirigimos — en forma de comunicación o de apelación. A veces prevalece en el lenguaje la información o el diálogo sobre un estado de cosas que forma parte del mundo del hablante o del que escucha, o de los dos.

2. El lenguaje puede sostener y llenar a la vez esta doble relación hacia el que habla y hacia la cosa hablada, por cuanto el viejo problema que Platón se planteaba en el *Crátilo*, de si el lenguaje era un hecho natural o era una institución del hombre, no puede tener más que una respuesta: tratándose del lenguaje vivo, es ambas cosas a la vez; es decir, que en él aparecen nombres propios y conceptos genéricos como expresión de toda una oración atributiva. Sólo una concepción técnica del lenguaje, que prescinde del hablar del hombre, contemplará estos elementos en sí y de forma separada. Las ocho partes de la oración que establecía la gramática alejandrina (nombre, verbo, participio, pronombre, preposición, adverbio, conjunción y artículo; los romanos introdujeron en lugar de este último la interjección), al igual que los cinco miembros de la oración, señalados por K.F. Becker († 1854) — sujeto, predicado, objeto, atributo y palabra adverbial —, los diez tipos de palabras a los que se refería en su *Deutsche Sprachlehre* J. Ch. Adelung (1781), y las tentativas modernas por distinguir hasta 24 tipos de palabras en la lengua latina y 30 en el holandés moderno, todo ello apunta en el fondo de la cuestión a la combinación y mutua referencia de los dos elementos mencionados, que son la *langue* y la *parole*. Todo ello tiende a expresar una sola cosa: que la lengua es siempre un contexto, cuyos elementos particulares tienen no sólo «significado» sino también «sentido». Por ello, aparece la lengua como una empresa nunca totalmente acabada, que participa de la evolución siempre necesaria del espíritu humano y del mundo humano resultante.

3. En el mundo griego Heraclito presentaba la palabra como una realidad independiente, toda vez que el *logos*, en cuanto norma y ley de toda la realidad (verdad y ley), no sólo constituía el puente de comprensión entre hombre y palabra, entre hombre y hombre, sino también — a finales de la antigüedad — entre hombre y Dios. El logos como palabra es también la norma siempre válida del mundo, siendo tarea del sabio obedecerla. En el neoplatonismo de la baja antigüedad el Logos se convirtió en un ser divino, en un segundo dios. Los sofistas (Gorgias) consideraron el logos como un elemento del lenguaje, convirtiéndolo en un concepto de la

«retórica», reclamando para el espíritu y el alma humanos *(nous* y *psykhe)* en cuanto creadores de la palabra *(epos* o *rema)*, la libre obediencia a la fuerza normativa del logos. Platón (cf. *Fedro* 89d) intentó superar la oposición entre Heraclito y Gorgias con su apelación al temor reverencial ante el logos. El «concepto de logos» que tienen los griegos, especialmente en la interpretación estoica, comprende pensamientos y palabras, acto y objeto, existencia, ser y norma. La acción del espíritu en la palabra, de conformidad con el logos *(Eth.Nik* I 6,1098a 7), es lo que diferencia al hombre del animal, según Aristóteles. Si en los misterios helenísticos aparece el Logos como una doctrina secreta y como revelación del ser divino, más aún, personificado como el dios Hermes, ello se debe a una concepción oriental de la «palabra».

4. En el pensamiento hebreo, que pone al comienzo de todos los seres al Dios creador, el lenguaje y la palabra se entienden también primordialmente desde el Dios que se revela y actúa. La palabra *(dabar)* está emparentada etimológicamente con *debir* = el santo de los santos o santísimo, la parte más secreta del templo. El contenido dianoético y dinámico de la palabra coinciden: la palabra de Dios está íntimamente relacionada con la acción salvífica divina; es, por lo mismo, revelación de Dios en la historia. El profeta es asumido por el espíritu y la palabra de Dios (2Sam 23,1: David), y desde Samuel «la palabra del Señor» es la fuerza decisiva en la historia de Israel. Pero en esta palabra de Dios se expresa también la forma peculiar de «la ley divina» (Éx 34,28; 24,4). En la época postexílica *la palabra creadora* llega como *palabra de revelación y de ley* (cf. Is 40,26; Ez 37,4; Gén 1,3-12). En su forma dinámica, la palabra aparece en el Antiguo Testamento no sólo como «palabra de Dios», especialmente en los escritos de los profetas, sino que también actúa en boca del hombre (y por encargo de Dios) como «maldición y bendición». Con la imposición de nombres se manifiesta el poder del hombre sobre las cosas (cf. Gén 2,19). Sin embargo, la fuerza de la palabra nunca se puede entender en Israel como una fuerza mágica, según ocurre en el mundo extrabíblico y concretamente en Egipto y Babilonia. Su fuerza está siempre enraizada en la realidad de Dios.

5. El Nuevo Testamento aporta algo completamente nuevo a las afirmaciones bíblicas acerca de la palabra de Dios. Al lado de la «palabra de Dios», que aparece en la cita del Antiguo Testamento, se presenta ahora la «palabra de Jesús», el testimonio en favor de Cristo, la primitiva predicación misionera del cristianismo (cf. Act 4-19). Los apóstoles no son sino «servidores de la palabra» (Act 6,2; 1Cor 14,36), heraldos de esta nueva revelación de Dios en Cristo.

Aunque el apóstol esté cargado de cadenas, la palabra de Dios no está encadenada (cf. 2Tim 2,9). El auténtico contenido de la predicación es el «misterio de Cristo» (Col 4,3s; 1,25-28); en su sentido más profundo significa el mensaje de la redención por obra de Cristo (cf. 1Tim 1,15). Es la palabra de la cruz (1Cor 1,18), de la reconciliación (2Cor 5,19), de la salvación (Act 13,26); la palabra de gracia (Act 14,3), de vida (Elp 2,16) y de verdad (Ef 1,13). El evangelio de Cristo es don de Dios, y el apóstol no es más que su servidor (cf. 2Cor 5,19s). La fuerza de la palabra apostólica deriva exclusivamente de Dios (cf. Heb 4,12; 1Tes 2,13) y, por su gracia, opera la salvación y la vida. El hombre sólo tiene que acoger la palabra de Dios (cf. Act 8,14; 11,1), creer en la palabra (1Tes 2,13), cumplir la palabra (Jn 1,21). Personalmente Cristo no se remite nunca a una palabra recibida de Dios, como lo hicieron los profetas; habla por propia autoridad (cf. Mt 15,2. 22.28.32.34.39; Mc 1,22). El ofrecimiento y la fuerza eficaz de la palabra de Dios los ha expuesto el propio Cristo en su parábola del sembrador (cf. Mc 4,13-20 y par.). Esa palabra divina es una auténtica «fuerza de Dios» (1Cor 1,18; 2Cor 6,47). El Apocalipsis, como verdadero libro profético, llama siempre a su predicación «palabras de Dios», que al propio tiempo se presentan como un «testimonio en favor de Jesucristo» (cf. Ap 1,2.9; 9,6; 20,4). Incluso el mismo nombre de Cristo se presenta como la «palabra de Dios» (cf. Ap 19,13). Vuelve a aparecer aquí el viejo sentido judío de *dabar* como palabra que connota el hecho y la realidad: la palabra de Dios es el acontecimiento histórico cristiano que se ha realizado en la persona de Cristo. A Cristo se le llama el sí y el amén, el pleno cumplimiento definitivo de la revelación (cf. 2Cor 5,17; Jn 13,34; Lc 22,20).

Cristo se ha presentado a sí mismo en el sermón del monte como un nuevo Moisés (Mt 5,17.22s). La predicación apostólica no ha creado nada nuevo; lo único que ha hecho ha sido tomar en serio esta autoconciencia que Jesús expresa en su discurso y dar testimonio en favor de la misma. Y Juan puede terminar diciendo que el Cristo, a quien los apóstoles «han escuchado, al que han contemplado y visto con sus propios ojos y palpado con sus propias manos» es «la Palabra de vida» que existía desde el principio (cf. 1Jn 1,1). El himno al Logos del Evangelio de Juan (Jn 1,1-16) no pretende otra cosa que remitir esta afirmación de Cristo como «Palabra de Dios» al Dios mismo que habla, que se identifica con esa palabra, y presentar al mismo tiempo dicha Palabra de Dios como la Palabra de la creación y de la gracia en el sentido del Nuevo Testamento. Cristo aparece, por tanto, como el cumplimiento de la palabra legal de la antigua alianza, y se le contrapone como gracia, verdad y vida, a la palabra de la Ley que tanto exaltaban los fariseos de su tiempo. Por ello «se ha hecho carne la Palabra de Dios», para que toda palabra de Dios en el Antiguo Testamento, que en el fariseísmo se había convertido en instrumento del hombre, recobrase una nueva realidad en este mundo, fuese un *In-manu-El*, es decid, un «Dios con nosotros» (Is 7,14).

Esta nueva Palabra de Dios ya no es algo que nosotros podamos manipular y tener a nuestra disposición, porque se ha revelado como una «persona». De este modo la historia de la Palabra de Dios en la persona de Cristo, y por él en el Nuevo Testamento y en la Iglesia cristiana, ha desembocado en una nueva forma de la palabra de Dios, que como cumplimiento escatológico de todo lo antiguo establece un nuevo «principio», cuya forma peculiar queremos ahora explicarnos como una «forma sacramental» de la palabra de Dios.

§ 22. *La forma sacramental de la palabra de Dios en la nueva alianza*

Cualquiera sea el conocimiento que el hombre tiene del Dios vivo y personal, tal como Él se ha revelado en la historia de la salvación judeo-cristiana, con esa fe el creyente no sólo acepta unos relatos de gestas divinas, sino también unas sentencias de las que afirma que son «palabra de Dios»; es decir, que exponen un mensaje, instrucción o promesa que tienen a Dios mismo por autor directo. Las reflexiones que siguen pretenden demostrar únicamente que la «palabra de Dios» hay que entenderla de un modo sacramental, pero de un modo sacramental auténtico y verdadero.

1. Todas las afirmaciones de la Escritura son afirmaciones humanas, redactadas en una lengua histórica inequívocamente humana, con todas las características propias del lenguaje humano en un tiempo determinado. Esto vale incluso de aquellas afirmaciones que se presentan como palabras de Dios o «palabras de Cristo» o bien como testimonio de vista y oído de los acontecimientos histórico-salvíficos que narran el Antiguo Testamento y el Nuevo. Sólo a través de esta procedencia humana de las «palabras de Dios» se comprende que una misma palabra divina — por ejemplo, los diez mandamientos, Éx 20,1-7; Dt 5,6-21, o las palabras de la institución de la sagrada eucaristía, Mt 26,26-29; Lc 22,15-20, o ciertos acontecimientos de la historia de la salvación, como la conversión de Pablo, Act 9,7; 22,9 — se nos presenten varias veces y con notables variantes.

A pesar de lo cual, en cada uno de los casos los profetas quieren anunciar no su propia doctrina o sabiduría, sino las enseñanzas y promesas del Dios vivo a cuyo servicio están. En este sentido aparece la expresión «palabra de Dios» doce veces en los libros de Samuel, cincuenta en los libros de los Reyes, nueve en Isaías, sesenta en Ezequiel, cincuenta y dos en Jeremías. Pablo escribe a este respecto en su primera carta: «De aquí es que no cesamos de dar gracias al Señor; porque, cuando recibisteis la palabra de

Dios oyéndola de nosotros, la recibisteis no como palabra de hombre, sino, según es verdaderamente, como palabra de Dios, que fructifica en vosotros que habéis creído» (1Tes 2,13). La palabra humana es en cierto modo el signo perceptible, pero también el medio eficaz para la revelación, instrucción y promesa de Dios.

Con todo ello, la palabra de Dios es puro don. Y así dice Pablo de los judíos que «les fueron confiados los oráculos de Dios» (Rom 3,2). En su sermón de despedida, Jesús pone de relieve de modo parecido: «Porque yo les di las palabras que tú me diste; y ellos las han recibido y han reconocido verdaderamente que yo salí de ti, y han creído que me has enviado» (Jn 11,8). Este don de Dios hay que recibirlo ciertamente con fe. Y así subraya la carta a los Hebreos (4,2): «Puesto que se nos anunció también a nosotros (el mensaje de la salvación) del mismo modo que a ellos (los judíos). Pero a ellos no les aprovechó la palabra oída, por no ir acompañada con la fe de los que la oyeron.» También la parábola del sembrador (Lc 8,15) pone de relieve: «En fin, la (semilla) que cae en buena tierra denota aquellos que con un corazón noble y generoso oyen la palabra y la guardan, y con perseverancia dan fruto sazonado.»

2. Ésa es la razón de que la Escritura no se canse de hablar de la maravillosa eficacia de la «palabra de Dios», eficacia que sólo se corresponde con la virtualidad sacramental. Y así puede hablar el profeta de Dios: «Y al modo que la lluvia y la nieve descienden del cielo, y ya no vuelven allá, sino que empapan la tierra, y la penetran y la fecundan a fin de que dé simiente que sembrar y pan que comer, así será de mi palabra salida de mi boca: no valverá a mí vacía, sino que obrará todo aquello que yo quiero, y ejecutará felizmente aquellas cosas a que yo la envié» (Is 55,10s; cf. Sal 147,15-20). «Yo soy el que llevo a efecto las palabras de mis siervos, y cumplo los oráculos de mis enviados» (Is 44,26). «Que cuente su sueño aquel profeta que sueña; y predique mi palabra con verdad aquel que recibe mi palabra... Dice el Señor: ¿No es así que mi palabra es como un fuego devorador y como un martillo que quebranta las piedras?» (Jer 23,28s).

Piénsese en los elogios que la literatura deuteronómica entona

a la palabra de Dios como instrucción del hombre (cf. Sal 119), y en la glorificación que la literatura sapiencial tributa a la palabra creadora de Dios (cf. Eclo 42,15s; Sal 33,6.9). El predicador de la carta a los Hebreos resume así esta verdad: «Puesto que la palabra de Dios es viva y eficaz y más penetrante que una espada de dos filos, y entra y penetra hasta los pliegues del alma y del espíritu, hasta las juntas y tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. No hay criatura invisible a su vista; todas están desnudas y patentes a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas» (Heb 4,12s). Con singular claridad aparece la eficacia cuasi-sacramental de la palabra de Dios cuando el propio Cristo dice en su discurso de despedida que trae el evangelista Juan: «Ya vosotros estáis limpios, en virtud de la palabra que os he predicado» (Jn 15,3). Pedro escribe en su carta: «Puesto que habéis renacido no de semilla corruptible, sino incorruptible por la palabra de Dios vivo, la cual permanece por toda la eternidad» (1Pe 1,23), y Santiago apostilla: «Porque su voluntad nos ha engendrado con la palabra de la verdad» (Sant 1,18). La palabra de Dios se presenta aquí como «palabra de salvación».

3. El carácter salvífico de la palabra de Dios en la revelación, entendida ésta en un sentido amplio, es decir abarcando todos los relatos bíblicos sobre la acción salvadora de Dios en la historia de la humanidad, aparece claro siempre que el hombre se abre con fe a la revelación divina de la palabra escriturística. Al igual que la recepción digna del sacramento, también la ocupación creyente con la Escritura «acogiendo la palabra de Dios con temor y veneración», opera la gracia y la salvación; desde luego no sólo *ex opere operantis,* a la medida del propio esfuerzo creyente, sino también *ex opere operato,* sobre la base de la escucha creyente del Dios que se revela en la Escritura. La *Constitución dogmática sobre la revelación divina* del concilio Vaticano II dice sobre este punto: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, verbo encarnado tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo, y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2Pe 1,4). En consecuencia, por esta revelación el Dios invisible (cf. Col 1,15; 2Tim 1,17), habla a los hombres como amigo movido de su gran amor (cf. Éx 33,2; Jn 15,14s) y mora con ellos (cf. Bar 3,39) para invitarlos a la comunión consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación *(Verbum Dei* 2) ... Cuando Dios revela hay que prestarle la obediencia de la fe (Rom 16,26; cf. Rom 1,5; 2Cor 10,5-6), por la que el hombre se confía libremente y totalmente a Dios prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él» (ibid. 5).

4. El carácter sacramental de la palabra de Dios en la Escritura se manifiesta también por el hecho de que la escucha creyente de la revelación escriturística sólo es plenamente posible — al igual que el sacramento — «en la Iglesia», dentro de la cual la palabra de Dios está en la relación viva que se establece entre «el ministro y el receptor». Tradición y magisterio son elementos necesarios si se quiere que en cada caso se estudie, entienda y crea de un modo adecuado la revelación de la Escritura. «Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y las palabras transmitidas, ya por la contemplación y estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19.25), ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad» (cf. *Verbum Dei* 8) ... «Es evidente, por tanto, que la sagrada tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los

otros y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (*Verbum Dei* 10).

5. Lo que queda dicho (§ 11) sobre la eficacia de los sacramentos, vale también de la eficacia de la palabra bíblica. En general suele hablarse de una eficacia de la palabra bíblica. Suele hablarse de una eficacia moral o intencional; pero también cabe hablar de una eficacia física cuando, por ejemplo, una palabra determinada de la Escritura produce la conversión del hombre por una gracia especial de Dios. Así AGUSTÍN atribuye su conversión a Rom 13,13s (cf. *Confessiones* VIII 12: PL 32,762), y Antonio, el primer ermitaño, encontró la ayuda escuchando la parábola del joven rico (cf. Mc 10,17-22: ATANASIO, *Vita s. Antonii* c. 2: PG 26,841). Pero la eficacia física de la palabra de Dios resalta sobre todo cuando se cumple por encargo explícito de Cristo, como la fórmula bautismal (Mt 28,19) en el sacramento del bautismo, y las palabras de la institución (Lc 22,19) en la celebración de la sagrada eucaristía.

De este modo el sacramento, los sacramentales y la palabra de Dios, tal como nos sale al paso en la revelación de la Escritura, nos convierten el mundo, y muy en especial la historia de los hombres, mediante la acción creyente, en un «mundo sacro», en el cual el creyente puede siempre encontrar de una forma nueva al Dios vivo, a su Dios, en cuanto que este Dios vivo busca continuamente a su hombre, al que creó a su imagen y semejanza.

EL MISTERIO DE LA EUCARISTÍA

INTRODUCCIÓN

1. Dios habla al hombre en la revelación. Y lo que le dice apunta siempre a la totalidad de la realidad y de la salvación del hombre. En el hombre mismo, como en el mundo entero, las dos cuestiones fundamentales, a saber, *la cuestión de la realidad y la de la salvación,* no se reducen a un denominador común, puesto que en la realidad se dan también el mal y el desorden que impiden o estorban la salvación del hombre, y puesto que en el propio hombre actúa un deseo de felicidad que ya no se endereza a la totalidad de un realidad sana, sino que más bien selecciona, poniendo así obstáculos a la salvación del hombre. Ahora bien, si el hombre ha de alcanzar su perfección y su objetivo, se dan cita en él la tendencia a la realidad y la tendencia a la felicidad junto con la búsqueda de una respuesta atinada al problema de *la realidad* (¿Qué es esto?) y al problema del destino (¿Qué significa esto para mí?). Conforme a esto, también la Escritura describe la *fe como una respuesta* a la palabra de la revelación y promesas divinas con estas frases: «Es, pues, la fe el fundamento de las cosas que se esperan y un convencimiento de las cosas que no se ven» (Heb 11,11); es decir, que la fe garantiza la realidad de las cosas esperadas (la salvación escatológica ya ahora) y es una demostración de las realidades (transcendentes) que no se perciben con los sentidos. Sin embargo, esto no es obra de la fe; se trata más bien de que sólo el «Amén» (hipóstasis) de la fe a las promesas y revelaciones de Dios puede percibir esas realidades.

Si se quiere entender adecuadamente el misterio de la sagrada

eucaristía, es preciso tener conciencia de este doble movimiento que late en la realización de la fe y al mismo tiempo mantenerlos en marcha. En la vida terrena de nuestro días estos dos movimientos del espíritu, necesarios para la madurez y perfección internas del hombre, aparecen divididos bajo múltiples formas, con lo que un movimiento se convierte en estorbo del otro: las ciencias de la naturaleza desarrollan, con independencia del problema de la salvación del hombre, el conocimiento de la realidad, sin que a la vez se desarrolle el hombre como ser moral hasta aquella altura ética que le permita emplear tales conocimientos para su salvación. La bomba atómica, como primera aplicación de los nuevos conocimientos de la física nuclear, sirvió para la destrucción.

Aparece, además, el desarrollo científico del problema de la salvación terrena, por ejemplo en el marxismo y en las diversas formas de comunismo, que someten al hombre al orden material hasta tal punto que ponen en peligro o destruyen la libertad espiritual y ética y con ello el propio ser del individuo como persona.

La historia de la doctrina eucarística pondrá de manifiesto cómo también aquí el problema de la realidad o el de la salvación se ha enjuiciado en las diversas épocas de una forma unilateral, de tal modo que la respuesta de piedad eucarística de los cristianos no siempre podía satisfacer a la realidad total de la fe eucarística.

2. Estos dos impulsos fundamentales del hombre (hacia la verdad y hacia la salvación) son también constitutivos de su fe, justamente porque *el hombre es un ser vivo* que, al crecer, madura y alcanza su perfección; porque es *un ser espiritual* que, mediante el conocimiento reflexivo de sí mismo puede poner ante sus propios ojos la imagen de su finalidad esencial y aspirar a ella de un modo libre; y porque es *un ser personal,* cuyo misterio radica precisamente en que no puede realizarse y alcanzar su perfección sólo con la preservación de sí mismo y con sus acciones, sino también con el abandono y entrega serviciales. Más aún, el hombre como persona es *un ser social,* que sólo puede realizarse plenamente dando, dándose y recibiendo, introduciendo a los semejantes que le han sido dados y confiados en su proceso de autoperfeccionamiento. Así, la ambivalencia de la realización de la fe como

una realización existencial del hombre, aparece bajo un cuádruple aspecto, de gran importancia para la recta comprensión de la eucaristía.

a) *La* realidad salvífica, que se nos da en el misterio de la eucaristía, se convierte para nosotros en acontecimiento en la aceptación creyente de *la promesa de salvación,* así como en su *realización* efectiva: porque celebramos la eucaristía recibimos la salvación, y porque recibimos la salvación podemos celebrar siempre de nuevo la eucaristía: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» (Jn 6,54).

b) Pero nuestra celebración de la eucaristía no es sólo una *respuesta* a la promesa de salvación que se nos hace en este misterio: la comprensión creyente del misterio nos capacita y empuja a intentar también una *palabra* humana. La celebración de la eucaristía no es sólo una *reacción* a la promesa de Dios, es también una *acción* espiritual, libre y amorosa, como co-realización de este misterio divino en Cristo. El sentido más profundo del misterio eucarístico es la revelación del amor creador de Dios. Nuestra respuesta a la misma no puede ser un mero «dejar estar» ese amor creador; si pretende ser realmente una permanente respuesta amorosa tiene que ser al mismo tiempo una concelebración amorosa y creadora.

c) El misterio del amor descansa en el ser de la persona. Ahora bien, el misterio de lo personal se manifiesta precisamente en el hecho de que al realizarse existencialmente se topa de necesidad con las fronteras en las que ya sólo puede *mantenerse* y alcanzar su perfección si está dispuesto a *entregarse* libre y amorosamente. Esto no significa degradarse o perderse; por el contrario, si la persona quiere mantenerse egoístamente en ese límite de su existencia, impediría su crecimiento y madurez y llegaría a perderse, lo mismo que si desea hundirse en la esfera infrahumana e infrapersonal.

d) En este misterio del ser personal como un ser en tensión entre «reservarse y darse» se funda el hecho de que el hombre como persona e individuo está necesariamente ordenado a sus semejantes y a una *comunión de relaciones interhumanas,* de que para su ordenamiento personal y para el de las cosas que sirven

a la persona necesita de la comunidad de los hombres, aunque esta «necesidad» no tenga vigencia sólo para «recibir» sino más aún para «dar» y hasta para «darse» (cf. para todo esto: J. LOTZ, *Ich, Du, Wir*, Francfort 1968).

3. Sólo cuando meditamos, entendemos y realizamos estos elementos estructurales de la fe como la realización existencial más profunda de nuestro ser humano delante de Dios, nuestro Creador y modelo, se nos manifiesta *toda la pluralidad de facetas del misterio* de Dios y del misterio de la eucaristía. Esto se expondrá en el capítulo primero, en el que se tratará de la peculiaridad del signo sacramental de este sacramento, signo no sólo de una cierta ayuda salvífica en favor del hombre, sino más bien de la ayuda salvífica real del Dios vivo en Jesucristo. La meditación de la presencia real de esta ayuda salvífica de Dios en la presencia de Jesucristo y de su obra en este sacramento constituye el requisito y fundamento para la recta comprensión de que aquí se nos confía como memorial el sacrificio redentor, que es único para todos los tiempos. De este modo, la eucaristía como sacrificio sacramental (capítulo segundo) constituye el fundamento para la acertada comprensión de la eucaristía como banquete, y como banquete de participación en el sacrificio de Cristo y de la comunidad cristiana que lo celebra (capítulo tercero).

Una adecuada intelección de la comunidad cristiana que celebra el misterio permite comprobar al propio tiempo por qué la misma eucaristía pueda ser en cierto modo objeto de culto (capítulo cuarto). En estas posibilidades de celebrar la misma y única eucaristía como sacrificio, banquete y culto radica, en fin, la razón de que la eucaristía esté especialmente ordenada a la Iglesia, a todo el pueblo de Dios, que con el sacrificio, culto y banquete de este cuerpo sacramental de Cristo vive como cuerpo místico de Cristo y se deja completar por quien es el objetivo y consumación de todo lo creado y necesitado de salvación en este mundo (capítulo quinto).

Antes de considerar estos cinco elementos constitutivos del misterio eucarístico, vamos a preparar el acceso a la recta comprensión del mismo con una introducción metodológica (§ 1) y una

rápida ojeada histórica sobre la elaboración de la doctrina eucarística en nuestra teología (§ 2).

§ 1. *Preliminares para la comprensión del misterio*

LThK 3 (1959) 1142-1162: Eucharistie (Betz, Elbern, Gescher), Eucharistiefeier (Schürmann); 7 (1962) 343-352; Meßopfer (Betz), Meßopfertheorien (Neunheuser). — RGG I (1957) 10-51: Abendmahl (Gensichen). — EC V (1950) 739-782: Eucaristia (Lavagnino). — Cat IV (1956) 630-659: Eucharistie (de Mahuet). — HThG I (1962) 336-355: Eucharistie (Betz). — SacrM 2 (1972) 951-980. — Cf. las obras colectivas editadas con ocasión del congreso eucarístico internacional de Munich 1960: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, publicado por M. Schmaus, Munich 1960. — *Pro mundi vita*, publicado por la facultad teológica de la universidad de Munich, 1960. — Klerusblatt (Eichstätt) 40 (1960). — *Statio orbis, Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München*, 2 vols., Munich 1961. — *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*, publicado por Th. Sartory, Recklinghausen 1961. — Theol. Jahrb. (Leipzig) 5 (1962). — *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, publicado por B. Neunheuser, Düsseldorf 1960. — Begegnung (Zschr. f. Kultur und Geistesleben) 15 (1960) n.º 4. 5. 6. — Concilium 24 (1967) 45-117. — J. DE BACIOCHI, *La eucaristía*, Herder, 1969. — A. PIOLANI, *El misterio eucarístico*, Rialp, Madrid 1958. — M. THURIAN, *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1966. — *Sesiones de estudio. XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, 2 vols., Barcelona 1952. — L. BOUYER, *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969.

1. Como ya indicamos en el tratado de la teología sacramentaria general (§ 14), el misterio de la eucaristía ocupa una «posición excepcional» en el marco de los sacramentos. La razón hay que buscarla ante todo en que la eucaristía no es sólo un efecto gratificante del acto redentor de Cristo, sino que hace presente y comunica de un modo sacramental, mediante el signo, al Redentor y su obra redentora (TOMÁS DE AQUINO, ST III q. 65, a. 3). Por ello, la eucaristía es de algún modo el último de los tres grandes misterios de la revelación y de la fe cristiana: la vida eterna de Dios, que se desarrolla de un modo esencial y sin tiempo en el primer misterio de la santísima Trinidad, y que en el segundo misterio de Cristo Dios-hombre se le comunica a la humanidad en la persona y obra, en la vida, palabra y acción

redentora de Cristo, se hace presente en el misterio de la eucaristía con toda su plenitud (Col 2,9s; Ef 1,23), para comunicarse a cada uno de los cristianos con la certeza de la realidad y eficacia sacramentales (cf. M. J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, trad. cast., *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964; concilio de Trento, ses. XIII, c. 3: D 876 — DS 1639s).

Como tal, el misterio de la eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento, sacrificio y banquete, centro y culminación del culto de la Iglesia, que vive de ese culto y que en él y por él se renueva y rejuvenece incesantemente hasta el fin de los tiempos. Todos los otros sacramentos, incluido el bautismo (Rom 6,2-12) que es la puerta de entrada al reino de Cristo, viven de este misterio de salvación que es la muerte sacrificial de Cristo y que se nos hace sacramentalmente presente en la eucaristía. Cabría referirnos al hecho de que también en el modelo histórico salvífico del misterio de la redención, en la salida de Egipto (éxodo), en medio del *pasaj* (pascua), está el sacrificio y banquete, que protege a Israel del ángel exterminador y que conduce a la liberación de Israel de la esclavitud egipcia (Éx 6,1-8; 12,1-13); el paso por el mar Rojo bajo la nube no se insertó hasta más tarde en la historia de la liberación del dominio egipcio. En 1Cor 10,2 es calificado este paso como «bautismo en Moisés», el fundador terrestre de la antigua alianza.

2. Pues que la eucaristía como realidad sacramental vive por completo de su carácter de signo, se nos plantea la cuestión de por qué camino se nos revela mejor el sentido de este signo sacramental; o, dicho de un modo más general, de qué métodos puede y debe servirse una consideración teológica de este misterio sacramental. En el curso de la historia de la teología se han empleado, como veremos, diversos métodos:

a) Al principio aparece el método *histórico-salvífico*, cuya importancia es decisiva en la propia Escritura y en los primeros santos padres. Este método deriva de la teología del templo de aquella época y constituye el camino más idóneo para la inteligencia originaria de la realidad revelada de la eucaristía.

b) Cuando la teología judía, después de la destrucción del templo, y sobre todo después de su aclimatación a la diáspora

griega, *desarrolló el método alegórico-simbólico*, también la teología cristiana se sirvió de dicho método, al menos desde finales del siglo II. Con él trabajó especialmente la edad media germánica, que ya no entendió la historia bíblica de la salvación, sobre todo por lo que respecta a la explicación del sacrificio de la misa, cuya liturgia se amplió asimismo con oraciones completamente nuevas, porque ya no se veía su sentido histórico-salvífico en conexión con la pascua.

c) Frente a este otro método alegórico-simbólico hubo que asegurar la «realidad» del misterio eucarístico contenida en la fe mediante el nuevo *método filosófico-metafísico;* algo parecido había ocurrido ya por lo que se refiere a la imagen de Cristo en las disputas cristológicas del siglo IV. En la doctrina eucarística surgió (siglo XII) el concepto de «transubstanciación», como en las luchas cristológicas del siglo IV se habían desarrollado los conceptos de *homoousios* y de «unión hipostática».

d) En el campo protestante, en el que desde el principio se había negado el carácter sacrificial de la eucaristía, entendiéndola como una comida cristiana en común, se empleó, sobre todo desde la ilustración, un *método más fenomenológico-idealista* para determinar mejor el carácter de la eucaristía como banquete cristiano. Después de la primera guerra mundial este método encontró amplio eco incluso en el pensamiento católico (R. GUARDINI) mediante la interpretación del ágape comunitario.

e) Sólo la teología mistérica de Casel y el movimiento litúrgico han vuelto a abrir en la teología de nuestro tiempo el sentido del método histórico-salvífico de la Biblia, único que permite comprender la forma esencial de este misterio. Las tentativas fenomenológicas que la nueva teología holandesa (Schillebeeckx) ha llevado a cabo por lograr una interpretación de la sagrada eucaristía válida también para la mentalidad científico-naturalista de nuestro tiempo sólo pueden considerarse como *complemento* de este método histórico-salvífico, que se justifica por la tarea pastoral que incumbe a toda teología.

3. Desde esta cuestión metodológica se comprende dónde debe darse la conveniente *ascensión teológica* para que el misterio de la

eucaristía se manifieste en toda su verdad y realidad intrínseca. En toda tentativa para entender correctamente una realidad viva, es de capital importancia la cuestión de la «elevación» teológica para encontrar el punto de apoyo desde el que podemos abarcar y comprender el conjunto en su orden y diferenciación, el origen del tema y las líneas de su desarrollo, el modelo ejemplar y el objetivo final.

a) El primer punto de partida para la comprensión del misterio eucarístico es *la cena histórica de Jesucristo,* tal como nos la transmite la Escritura en el kerygma postpascual. Ese kerygma postpascual sólo pretende exponer, sin embargo, «la nueva inteligencia que la comunidad primitiva tuvo del acontecimiento histórico».

b) Estando a la exposición de los Evangelios sinópticos, la cena hay que entenderla ciertamente como una *comida pascual y sacrificial;* de tal modo que también el sentido histórico-salvífico de este acontecimiento debe deducirse del sentido histórico-salvífico del banquete pascual israelita. Conviene observar a este respecto que la genuina comida pascual sólo se celebraba *en Jerusalén* (Dt 16,6), donde estaban el templo y sus sacrificios, y que también Jesús con sus discípulos celebró su cena en Jerusalén, y no en su patria de Nazaret, ni en la casa de alguno de sus discípulos en Cafarnaúm, donde sólo existía una sinagoga sin sacrificios y donde sólo se hubiera podido celebrar una comida casera y familiar.

c) Las palabras sobre el cáliz contienen ya en Marcos (14,24), y más aún en Lucas (22,20), la referencia inequívoca tanto al establecimiento de la alianza (Éx 24,8) como al hecho de que esa estipulación de la alianza acontece en el sacrificio mismo de Cristo, pues Cristo habla siempre de «mi sangre de la alianza». De ahí que sea necesaria *la comprensión de la muerte de Cristo en cruz* para entender el acontecimiento de la cena; es decir, la comprensión de que la muerte de Jesús no fue simplemente el final desgraciado de una vida, una catástrofe, sino un sacrificio voluntario, como se prueba con todo detalle en la cristología y como habremos de exponer también en este tratado más adelante.

d) Cuando se han interpretado adecuadamente estos tres fundamentos históricos, también la *imagen sensible de la «comida»,*

tal como la encontramos principalmente en Juan (13,2.26.28), puede contribuir a la inteligencia del misterio eucarístico; también podremos comprender entonces por qué la pascua se celebraba como una simple comida fuera de Jerusalén, es decir, en los lugares de provincia en que sólo había una sinagoga, un lugar de plegaria y reunión, pero que no poseían un sitio para los sacrificios.

e) Finalmente, desde esta perspectiva hay que entender también las numerosas alusiones de Cristo al *banquete escatológico en el reino (o casa) de su Padre* como cumplimiento de la redención y plenitud de los redimidos; hecho al que aluden las palabras que acompañan a la institución (Mc 14,25; Lc 22,16-18); no las palabras explicativas que acompañan la distribución del cáliz en la cena. Tal vez se pueda decir teológicamente que *la eucaristía tiene su lugar, no sólo por el tiempo sino también en razón del contenido, entre el sacrificio de Jesucristo en la cruz y el banquete escatológico en la casa del Padre.*

4. Desde estas posibilidades de elevación hay que explicar asimismo los «nombres» con que aparece este misterio de la eucaristía en la sagrada Escritura y en los santos padres. En el relato más antiguo Pablo empieza por hablar de la «cena del Señor» (κυριακὸν δεῖπνον: 1 Cor 11, 20), del «cáliz del Señor» (ποτήριον κυρίου: 1Cor 11,27; 10,21), en consonancia ciertamente con Malaquías 1,7.12, que habla de la «mesa del Señor» τραπέζη κυρίου:) 1Cor 10,21). Mas tampoco aquí hay que pasar por alto que Pablo conecta expresamente la cena con el sacrificio cuando escribe: «Los que entre ellos (los judíos) comen de las víctimas, ¿no participan del altar?» (1Cor 10,18; cf. 16s). También Mal 1,11s habla asimismo en este contexto del «sacrificio» que se ofrecerá en todos los lugares al nombre de Dios.

Simultáneamente habla el Apóstol en este contexto del «alimento espiritual» (πνευματικὸν βρῶμα) y de la «bebida espiritual» (πνευματικὸν πόμα: 1Cor 10,3s), con los que designa al mismo Cristo. Esta interpretación de la eucaristía como «alimento» nos la volvemos a encontrar en el lenguaje realista, y tal vez antignóstico, del Evangelio de Juan (6,57), donde el evangelista hace decir a Cristo: «Así como el Padre que me ha enviado vive, y yo vivo por

el Padre, así quien me come también él vivirá por mí» ὁ τρώγων) με κἀκεῖνος ζήσει δι'ἐμέ). En Jn Cristo opone directamente su pan que da la vida como «pan del cielo» (ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) al maná que no puede dar la vida eterna (Jn 6,48ss). En una época posterior se recurrió por ello a la expresión bíblica «pan de los ángeles» (ἄρτος [τροφή] ἀγγέλων: Sab 16,20: que contiene todo sabor y sacia todos los gustos; cf. Sal 78,24s = maná = pan del cielo; cf. por el contrario Tob 12,19) para la eucaristía.

Como ya lo hiciera Pablo, también y de forma aún más explícita, habla el autor de la carta a los Hebreos — y ciertamente que después de la destrucción del templo de Jerusalén — de un «altar de los sacrificios» (θυσιαστήριον: Heb 13,10), del que no pueden comer los que sirven al tabernáculo (veterotestamentario), y presenta repetidas veces la muerte de Cristo como un «sacrificio» (θυσία: Heb 10,5.10.14), por el que Cristo ha llevado a la perfección a quienes se dejan santificar. Pero en este pasaje no se refiere explícitamente, como en Heb 13,10, al sacrificio eucarístico, sino al sacrificio histórico, único e irrepetible, de la muerte de Jesucristo (cf. 10,18).

Siguiendo el tenor literal de las palabras de la institución (Lc 22,17 = 1Cor 11,24) ya IGNACIO mártir († 115; *Ad Phil.* 4, *Ad Smyrn.* 7: PG 5,700,713) llama a este misterio *eucaristía;* lo mismo hacen JUSTINO († 165; *Apol.* 1,65: PG 6,428), TERTULIANO († 220; *De Cor.* 3,3: *Eucharistiae sacramentum; De Cor.* 19,2; *De praescript.* 3,6,5 CChr II 1043; I 267,217) e IRENEO († 202; *Adv. haer.* IV 18,5: PG 7,1029). *Eulogia* que, según Mt 26,26 y Mc 14,22, es el pan bendecido o consagrado, sólo se usa para designar los panes benditos de la Iglesia oriental. El título con que los Hechos de los Apóstoles (2,42) designan este misterio, «fracción del pan» (κλάσις τοῦ ἄρτου), vuelve a aparecer en la *Didakhe* (14,1). Pero este título se emplea también frecuentemente para el ágape y no para la eucaristía propiamente dicha. La expresión *sacramento del altar* se encuentra por vez primera en AGUSTÍN (Sermo 59,3: *sacramentum altaris:* PL 39,401; cf. 562). Debido sin duda a la conexión interna con el culto de la Iglesia, se impuso, al menos desde el siglo IV, el título de «eucaristía», a medida que se iban formando las liturgias más importantes.

§ 2. *Síntesis histórica de la doctrina eucarística*

LThK 3 (1959) 1142-1153: Eucharistie (Betz); VII (1962) 450ss: Meßopfertheorien (Neunheuser). — DThC V (1913) 989-1368: Eucharistie (Mangenot); X (1928) 795-1403: Messe (Cabrol). — SacrM 2 (1972) 951- 980. — J. BETZ, 1: *Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik,* Friburgo de Br. 1955. — ID., II-1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT,* Friburgo de Br. ²1964. — B. NEUNHEUSER OSB, *Eucharistie in MA und Neuzeit,* HDG IV 4 b, Friburgo de Br. 1963. — J. KÜRZINGER, *Die Eucharistie im Bericht des NT,* Klerusbl. 40 (1960) 268-271. — K. BINDER, *Kardinal Juan de Torquemada über die Eucharistie,* Der Seelsorger 31 (1960/61) 412-419. 497-502. 539-545. — TH. SARTORY (dir.), *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen,* Recklinghausen 1961. — L. HÖDL, *Die Confessio Berengarii von 1059,* Scholastik 37 (1962) 370-394. — S. BULGAKOW, *Das eucharistische Dogma,* Kyrios, nueva ser. 3 (1963) 32-57. 78-96. — E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit,* en *Concilio di Trento...,* vol. II, Roma 1965, 401-439. — L. VAN HOUT, *Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden,* Cath. 20 (1966) 179-199. — W. AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahles in der neueren evangelischen Theologie,* Paderborn 1966. — J. POWERS, *Eucharistie in neuer Sicht,* Friburgo de Br. 1969. — J. P. DE JONG, *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit,* Ratisbona 1961. — J. DE BACIOCHI, *La eucaristía,* Herder, Barcelona 1969, p. 17-75. — G. ALASTRUEY, *Tratado de la santísima eucaristía,* BAC, Madrid 1952. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos,* BAC, 2 vols., Madrid 1952-1954. — ID., *La eucaristía: textos del Vaticano II y de Pablo VI,* Ed. Católica, Madrid 1970. — L. C. RAMÍREZ, *La controversia eucarística del s. XI. Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos,* Bogotá 1940. — J. LÉCUYER, *El sacrificio de la nueva alianza,* Herder, Barcelona 1968. — L. BOUYER, *Eucaristía,* Herder, Barcelona 1969.

1. *Datos bíblicos.* El misterio de la eucaristía tiene su origen histórico en la «cena», en el banquete de despedida de Jesús con sus apóstoles, del que se nos han transmitido un llamado *relato paulino,* sin duda más primitivo (1Cor 11,23-25; Lc 22,19-20), y un *relato petrino,* de carácter más litúrgico (Mc 14,22-25; Mt 26, 26-29). En conexión con la multiplicación de los panes (Mc 6, 32-44 y par.), Juan presenta un largo discurso de Jesús con *la promesa eucarística* (Jn 6,51-59), que en su redacción ofrece ya inequívocamente los rasgos antignósticos de la teología joánica.

La carta a los Hebreos trata extensamente — sin duda después de la destrucción del templo de Jerusalén — del sacerdocio y del sacrificio de Jesucristo (cc. 8-10), con lo que las afirmaciones de Pablo sobre la eucaristía como sacrificio (1Cor 10,16-18) adquieren una profundidad mucho mayor. En estos relatos eucarísticos confluyen siete ideas histórico-salvíficas.

a) El punto de partida es la *pascua* judía, tal como se celebraba en Jerusalén, como sacrificio y banquete; en esta suprema fiesta israelita predominan las ideas de redención y liberación de la esclavitud.

b) A esta pascua se vincula esencialmente la *anámnesis* o recuerdo (el hebreo *sakar),* que presta al único acontecimiento histórico una presencia histórico-salvífica para todos los tiempos y que hace presente la obra y la persona de Cristo.

c) La afirmación que penetra y da unidad a todos los relatos, a saber, que Jesús entrega aquí «su carne» y «su sangre» como comida y bebida, y la afirmación paulina de que se trata de un cuerpo sacrificado (entregado: διδόμενον) y de una sangre sacrificada (derramada: ἐκχυννόμενον) relacionan este acontecimiento de la cena con *la muerte sacrificial del viernes santo* o introducen esta muerte en el acontecimiento de la cena. Según Pablo, la celebración de la eucaristía proclama «la muerte del Señor hasta que vuelva» (1Cor 11,26).

d) Especialmente en la narración paulina, el «por vosotros» introduce en el hecho de la cena *la imagen del Siervo de Yahveh* de Is 53,4s.

e) A esto se suma en las palabras sobre el cáliz, que subrayan de modo particular la idea de sacrificio, la *idea de alianza,* que en Is 42,6 y 49,8 va unida a la del siervo de Yahveh; en su relato Lucas la califica de alianza nueva, de acuerdo con Jer 31,31. El punto de partida de esta idea se encuentra en Éx 24,8, donde se habla de «la sangre de la alianza».

f) Ya los relatos sinópticos, aunque en distintos pasajes, insertan en el acontecimiento de la cena una alusión de Cristo al *banquete escatológico* en el reino del Padre; con esa referencia las palabras de la institución alcanzan toda su dimensión histórico-salvífica: el acontecimiento presente es una alusión a la muerte

en cruz y al cumplimiento de la redención en el reino de Dios — alusión anticipada en Lc 22,15-18 y pospuesta en el relato petrino de Mc 14,25 y Mt 26,29 —.

g) Especialmente en PABLO — y desarrollada de un modo nuevo en el llamado «discurso de despedida» de JUAN — aparece la idea de la *comunión con Cristo* en la sala de la cena en cuanto Señor crucificado y glorificado. El sermón de la promesa pone las raíces de esta relación unificadora en la comunión que tiene lugar precisamente en el banquete eucarístico con la manducación de la carne y la bebida de la sangre, hecho que cuenta con una analogía histórica en el relato sobre el maná (Jn 6,49-59).

Estas siete ideas confluyen en la interpretación unitaria de la eucaristía. A la pregunta de si estas ideas proceden de Cristo o de si sólo las formuló el kerygma postpascual, hay que responder que la cena eclesiástica y la cena histórica de Jesús aparecen en los relatos bíblicos tan estrechamente vinculadas que la cena de la Iglesia se explica a la luz de la cena histórica, y ésta se esclarece con la celebración eclesiástica.

2. *Teología patrística.* El primer escrito postbíblico que trata de la eucaristía es la *Didakhe* (cc. 9 y 10): llama «sacrificio» a la eucaristía relacionándola con Mal 1,11; las oraciones que aquí se ofrecen son oraciones de ágape. IGNACIO DE ANTIOQUÍA († 115) designa la eucaristía como «carne de la pasión de Jesucristo» *(Smyrn.* 7,1: PG 5,713) y como «manjar de inmortalidad» *(Eph.* 20,2: PG 5,661), al tiempo que pone de relieve la fuerza unificadora que tiene la eucaristía para la Iglesia *(Philad.* 4: PG 5,700).

a) *La Iglesia oriental.* Para comprender el desarrollo ulterior de los datos contenidos en la revelación hay que tener en cuenta que la eucaristía no es sólo una doctrina y una práctica, objeto del comentario escrito y de la predicación, especialmente de la predicación pascual, que se centra en el relato de la cena (JUAN CRISÓSTOMO, † 407, y CIRILO DE ALEJANDRÍA, † 444); es además una idea clave para la interpretación de la liturgia eclesiástica en el acto más central de su culto — cf. los sermones del PSEUDO-CIRILO [JUAN] DE JERUSALÉN, † 387, y de TEODORO DE MOPSUESTIA, † 428 —. La teología eucarística se ha formado principalmente

a partir de la cristología y soteriología. Ya GREGORIO DE NISA († 394; *Or. cat.* 37: PG 45,93-97) y más tarde JUAN DAMASCENO († 749; *De fide orth.* IV 13: PG 94,1137-1153) intentaron una cierta síntesis de todas las doctrinas. La exposición de la celebración eucarística como liturgia, cuyos tempranos atisbos se encuentran ya en la *Apología* primera de JUSTINO Mártir († 165; c. 66: PG 6,428) y en las llamadas *Constituciones Apostólicas* (del siglo V; VIII c. 6-15: Liturgia clementina, ed. F. X. Funk 460ss), así como la interpretación de esa liturgia en el PSEUDO-DIONISIO hacia el 520 *(De eccl. hier.* III 1: PG 3,424ss), tienen su continuación en TEODORO DE ANDIDA (PG 140,424ss) en siglo VII y, ya a finales de la edad media, en NICOLÁS KABASILAS († 1390; PG 150, 368-492) y en SIMEÓN DE TESALÓNICA († 1429; PG 155,176-237), que arrojan luz sobre esta realidad.

La eucaristía aparece como la actualización cúltica de Cristo, de su persona, de su sacrificio redentor, y por lo mismo de la salvación otorgada, que el propio Señor glorificado opera mediante la celebración de la Iglesia. Fundamento y salvaguarda de esta actualización es la *anamnesis* (cf. JUAN CRISÓSTOMO *In Hebr* 17,3 PG 63,130s), es decir, la repetición de la cena de Cristo por encargo suyo (Lc 22,19; 1Cor 11,24s; Hebr 10,3). La acción de la Iglesia y los objetos de esa acción aparecen en esta «celebración conmemorativa» como «símbolos», es decir, como modos de manifestarse y como instrumentos que hacen presente el acontecimiento histórico y sus objetos. La *anámnesis* constituye asimismo el fundamento del «carácter sacrificial» de la celebración eucarística, señalado ya en la *Didakhe* 15,1, remitiéndose a Mal 1,11) aunque sólo puede ser una actualización sacramental del único y absoluto «sacrificio redentor» histórico de Cristo (Heb 10,10.14; 9,12).

El esquema interpretativo para explicar la eficacia de la *anámnesis* es la imagen de la «encarnación» (JUSTINO, *Apol.* 1,66: PG 6,429; IRENEO, *Adv. haer.* V 2 y 3: PG 7,1123-1132; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paid.* II 2: PG 8,429s); lo que quiere decir que el cambio de las formas es un misterio real, como la encarnación del Logos.

El medio para la realización de la *anamnesis* es la llamada *epiclesis,* es decir, la invocación del Espíritu a fin de que él, que

operó la encarnación en las entrañas de María, opere también la presencia de Cristo y de su sacrificio redentor actuando sobre el pan y el vino. El hecho y los efectos de esta anámnesis los interpretan de distintas formas las diversas escuelas teológicas. Para los *teológos* platonizantes *de Alejandría* también la eucaristía está determinada por la «encarnación del Logos». Su finalidad es la comunión espiritual con el Logos — que también es posible mediante la lectura de la Escritura y por la oración —. El camino sacramental que conduce a ese fin es la manducación de la carne, que se hace presente por la «transformación» del pan (cf. ORÍGENES, † 254, *In Éx 13,3:* PG 12,391; *In Mt 11,14:* PG 13,949s; GREGORIO DE NISA, † 394, *Or. cat. myst.* 37: PG 45,93-97; CIRILO DE ALEJANDRÍA, † 444, *In Mt 26,26:* PG 72,452s; *In Jo 4:* PG 73,579s). Más tarde JUAN DAMASCENO († 749) ofrecerá una síntesis de estas doctrinas *(De fide orth.* IV 13: PG 94,1135ss). En esta reflexión de los alejandrinos, de un carácter predominantemente ontológico-idealista, el recuerdo de la muerte pasa a un segundo término.

La *escuela antioquena,* más influida por Aristóteles, piensa de un modo más histórico y realista, y por lo mismo se interesa más por la identidad del cuerpo eucarístico de Cristo con el cuerpo histórico. Esto se advierte sobre todo en Juan Crisóstomo († 407), a quien la edad media occidental otorgó por tal motivo el sobrenombre de *Doctor eucharisticus.* Los representantes más extremosos de esta escuela antioquena, como Nestorio († 451) y Teodoreto de Ciro († 466), etc., aplican de un modo tan consecuente la cristología del concilio de Calcedonia a la eucaristía, que se acepta y enseña con toda seriedad el «inmutable» (ἀτρεπτώς); el resultado es que no se opera ningún cambio en el pan, sino que permaneciendo pan, queda repleto con el Espíritu o con la gracia de la redención. Las liturgias que se conocen como de Basilio y del Crisóstomo, y que adoptaron su forma definitiva en el siglo IX, expresan cada una a su modo, en las oraciones de la *anamnesis* y de la *epiclesis,* la fe en el cambio del pan y del vino.

b) La *Iglesia occidental.* Al contrario de lo que ocurría en la escuela alejandrina, en occidente ocupa el primer plano desde el principio la cuestión de la *presencia real* de Cristo (cf. TERTULIANO, † 220, *Adv. Marc.* 3,19; *Resur.* 8,3: CChr I 533, II 931). La

teología eucarística «de la transformación» aparece con especial realismo en AMBROSIO († 397; *De myst.* 8 y 9: PL 16,403-410; cf. *De sacramentis* IV 4-6; V 1-3; PL 16,439-450; cf. IRENEO, † 202, *Adv. haer.* IV 17s: PG 7,1019-1029). Fue AGUSTÍN († 431) quien introdujo en la doctrina eucarística de occidente la problemática platónico-alejandrina, pues junto a la doctrina realista de AMBROSIO acerca de la presencia sacramental de Cristo en la eucaristía (cf. *Sermo* 227,1: PL 38,1099s; *In Ps. 33*, 1,10: PL 36, 306; *Ep.* 98,9: PL 33,363s), ve representado *al Cristo místico en el cuerpo místico de la Iglesia*, y ve por tanto representada a la Iglesia misma en la eucaristía (*In Jo.* tr. 26,15-18: PL 5,1613s; *De civ. Dei* 21,25: PL 41,741s; *Sermo* 229: PL 38,1103). ISIDORO DE SEVILLA († 636, *De eccl. off.* 18; *De sacrif.*: PL 83,755-757) emplea muchas veces el lenguaje del simbolismo agustiniano, aunque enseña expresamente el metabolismo real de Ambrosio.

3. *Época carolingia.* Hasta en la misma renovación de la época carolingia, la profunda doctrina eucarística de la antigua Iglesia se transmitió principalmente con una finalidad práctica en los libros de texto para el culto litúrgico, en los *Sacramentarios*, así como en los diversos *Comentarios* a dichos libros, sobre todo en el sobrio comentario teológico de FLORO DE LYÓN († 860; PL 119, 15-72); AMALARIO DE METZ († 850; PL 105,985-1242; cf. PL 119,7196) inauguró la interpretación puramente alegórica de los textos, que había de tener funestas consecuencias para la concepción de la misa a lo largo de toda la edad media.

En esta época la doctrina de la eucaristía alcanzó un desarrollo decisivo con la *primera disputa* doctrinal eucarística de la Iglesia occidental. Ocasión de la misma fue la primera monografía sobre este tema debida al abad PASCASIO RADBERTO DE CORBIE († 850; *Liber de corpore et sanguine Domini*, redactado el 831 y publicado en 844: PL 120,1267-1346). En oposición al lenguaje agustiniano, entonces dominante, afirma la identidad del cuerpo histórico de Cristo y del sacramental, para precisar así más la realidad de la presencia. Rabano Mauro († 856) y Escoto Eriúgena († 877) arremeten en nombre de la exposición agustiniano-simbólica contra esa afirmación; y a las preguntas del emperador Carlos el Calvo

de si en la comunión se recibía el cuerpo y sangre de Cristo «in mysterio an in veritate», respondió RATRAMNO († después del 868; *De corpore et sanguine Domini*, ed. J. N. Bakhuizen van den Brink, Amsterdam 1954) que el cambio se realiza no *corporaliter* sino *spiritualiter* y que, por lo mismo, la presencia de Cristo había que entenderla *figurate*. De esta forma el carácter ametabólico de la interpretación agustiniana adquirió acentos antimetabólicos. RADBERTO (*Ep. ad Chrudegardum:* PL 120,1351-1366) tomó posición en contra declarando compatibles la *figura* con la *veritas*.

4. *Escolástica primitiva.* Aunque con ello quedaba abierto el camino a una nueva explicación, el problema suscitado tuvo que volver a tratarse en una *segunda disputa eucarística*, hasta que al precisar la naturaleza del cambio con el término aparentemente filosófico — pero que en realidad apunta a un contenido histórico-salvífico — de «transubstanciación» se pudo dar una nueva respuesta teológica. Berengario, el culto director de la escuela catedralicia *de Tours* († 1088), defendió en su teología dialéctica una doctrina que derivaba hacia un simbolismo dinámico. Debido al carácter único del sacrificio de Cristo, declaraba que había que entender la misa como una celebración simbólica rememorativa. Sus primeros adversarios, HUGO DE LANGRES († 1051; PL 142, 1325-1334) y DURANDO DE TROARN († 1088; PL 149,1375-1424) acentuaban por el contrario el realismo de Radberto, al enseñar que el cuerpo real de Cristo era tocado y partido por las manos del sacerdote y triturado por los dientes de los fieles; lo cual demuestra lo inmadura que estaba la teología del metabolismo de aquella época.

LANFRANCO DE CANTERBURY († 1089; PL 150,407-442), GUITMUNDO DE AVERSA († 1095; PL 149, 1427-1494) y más aún ANSELMO DE LAÓN († 1117; PL 149,435-436), ALGER DE LIEJA († 1132; PL 180,739-860), GREGORIO DE BÉRGAMO († 1146) y otros fueron quienes, con la distinción entre esencia y manifestación (substantia et accidens), prepararon el término-clave de *transsubstantiatio*, que se haría habitual aproximadamente desde el 1150 para señalar el hecho del cambio; la amplia exposición de esta doctrina que HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141; PL 176,461-472) hizo en 14 capí-

tulos, puso especialmente de relieve la identificación histórico-salvífica del Cristo histórico con el Señor eucarístico.

Las numerosas obras sentenciales que siguieron *(Summa sententiarum, Sententiae divinitatis...)* y la escuela de GILBERTO (Porreta) DE POITIERS († 1154) a la que se deben las *Sentencias* de PEDRO LOMBARDO († 1160; *Sent.* IV d. 8-10; ed. Quaracchi 1916, 787-801), así como las grandes *Sumas* (PREPOSITINO, † 1210; GUILLERMO DE AUXERRE, † 1237), los *Opuscula De mysterio missae* y *De corpore domini,* debidos a ALBERTO MAGNO († 1280) y el escrito *De sacramento eucharistiae* de GUILLERMO DE AUVERNIA († 1249), evidencian el desarrollo de la doctrina en esa época. Singular importancia revistió la contribución del papa INOCENCIO III (1198-1216), que escribió un gran comentario a la misa *De sacro altaris mysterio libri sex,* el IV libro de los cuales («Sobre la eucaristía»: PL 217,763-916) contiene ya expresamente la doctrina de la transubstanciación. En el *IV concilio de Letrán* (1215), celebrado bajo su pontificado, se empleó por primera vez el término en un decreto eclesiástico (D 430; cf. 414s — DS 802; 782s).

5. *La alta escolástica.* Los notables avances de la alta escolástica se orientan principalmente a un mayor esclarecimiento de *la doctrina de la transubstanciación,* con la cual había de explicarse la forma peculiar que reviste la presencia del Señor glorificado en el sacramento. También tuvieron en cuenta las nuevas formas del *culto eucarístico,* que se propagó ampliamente gracias a la *fiesta del Corpus* que el papa Urbano IV instituyó, inducido por las revelaciones privadas de la monja agustina Juliana de Lieja († 1258), y gracias sobre todo a la doctrina cada vez más generalizada de la transubstanciación. La amplia y profunda teología eucarística de este período encontró su expresión suprema en el oficio que TOMÁS DE AQUINO († 1274) compuso para la fiesta del *Corpus Christi,* y en el que destacan la secuencia *Lauda Sion* y los himnos *Pange lingua, Sacris solemniis* y *Verbum supernum.* Sólo desde mediados del siglo XII se generalizó la práctica de encender cirios delante del santísimo sacramento, que desde los comienzos del gótico se conservaba en sagrarios cada vez más artísticos, así como la costumbre de adorarle doblando la rodilla y de elevar en la santa misa las

especies consagradas para que las contemplasen los asistentes. El culto de la eucaristía se difundió por todo el occidente en el espacio de una generación; señal de que respondía a una tendencia general.

No obstante, la doctrina de la transubstanciación se fue convirtiendo cada vez más en una especulación casi exclusivamente filosófica sobre las relaciones entre substancia y accidente, y sobre el problema del espacio y del tiempo en el proceso transformador de la santa misa. En Juan Duns Escoto († 1308) aparece ya la doctrina de la *adductio* en lugar de la doctrina de la transubstanciación de Tomás de Aquino; y con la interpretación nominalista de la substancia (Guillermo Ockham, † 1349: la substancia se determina por la cantidad) la doctrina eucarística va desconectándose cada vez más del acontecimiento histórico de la redención y de la cuestión salvífica del sacramento. Con ello la explicación alegórica de la misa, introducida por Amalario, se impone de tal forma que en los siglos XIV y XV no sólo es el pueblo sencillo el que no entiende la misa, sino que lo mismo le ocurre a la teología; y así fue cómo ya en el siglo XIV pudieron propagarse los primeros errores.

6. *Errores sobre la eucaristía y la misa hasta la época de la reforma.* El primer fallo se advirtió sobre todo en Juan Wiclef († 1384), que combatió encarnizadamente contra la doctrina de la transubstanciación — a la que calificaba de invento herético y diabólico — y cuyas doctrinas fueron condenadas (1382) en Oxford, Conterbury y Londres. En 1415 el concilio de Constanza condenó las cuatro proposiciones erróneas de Wiclef: 1. el pan y el vino no se cambian, permanecen; 2. porque los accidentes, que también permanecen, no pueden estar sin el sujeto o sustancia natural; 3. por lo cual Cristo no está en el sacramento *identice et realiter (in) propria praesentia corporali;* 4. la misa es una invención de la Iglesia (D 581-595 — DS 1151-1158). Juan Hus († 1415), o al menos sus secuaces, exigían para la validez del sacramento *el cáliz de los laicos,* lo que rechazó el concilio de Constanza por considerar que la integridad de la eucaristía estaba asegurada bajo la sola especie del pan (D 626 — DS 1198-1200). De este modo una

cuestión de disciplina eclesiástica se convirtió en una definición dogmática, y al debilitarse la doctrina de la transubstanciación se oscureció asimismo el simbolismo litúrgico del sacramento.

Martín Lutero († 1546) había escrito en los años 1518/19 unos tratados sobre la eucaristía que todavía reflejaban la fe católica. Sólo en 1520, y en el *De captivitate babylonica* (WA 6,497-573) habló del triple cautiverio de la Iglesia, que eran: 1. la prohibición del cáliz a los laicos; 2. mantener la transubstanciación que él sustituía con la doctrina wyclefiana de la *impanatio;* 3. la doctrina de la misa como una obra buena y como un sacrificio. Más vigor puso aún en 1522 al combatir la misa y en concreto el abuso de las misas privadas, con su escrito *De abroganda missa privata* (WA 8,413-481; 482-503). De paso enseñó también que Cristo sólo está presente en el momento de la recepción, o bien fundaba la presencia en una falsa concepción de la ubicuidad del cuerpo glorioso. De todos modos, y en nombre del texto bíblico, mantuvo siempre la presencia real del Señor en el sacramento, como se ve sobre todo en su confesión «Sobre la cena de Cristo» (1528) contra la doctrina de Ecolampadio (WA 26,261-509; *Cat. Major* p. v, de 1529).

Para Huildrich Zuinglio († 1531) la eucaristía era sólo un signo de la pertenencia a la Iglesia; y JUAN CALVINO († 1564) explicaba la presencia de Cristo de un modo puramente simbólico (*Institutio* IV 17: Eucaristía; 18: Misa). Rechazaba la misa con las palabras más duras. Las primeras respuestas, y las más famosas, en contra de estas nuevas doctrinas de la reforma, debidas a Tomás Murner († 1537) y a Juan Eck († 1543) no consiguieron demostrar de un modo satisfactorio la identidad entre el sacrificio de la misa y el sacrificio de la cruz. Las refutaciones ponderadas de un Gaspar Schatzgeyer O.F.M. († 1527) y del cardenal Cayetano († 1534), estaban a una altura teológica mucho mayor, pero su difusión fue escasa.

7. Apenas iniciado, *el concilio de Trento* se había pronunciado sobre estas importantes doctrinas católicas; pero fue necesario un largo período de preparación antes de poder tratarlas ex-profeso. El año 1551 (sesión XIII) se estudió la doctrina de la eucaristía, y

de modo especial la presencia real de Cristo en el sacramento; y en 1562 (sesión XXI) se trató de la comunión bajo una sola especie, y en particular del sacrificio de la misa como un sacrificio relativo frente al único sacrificio absoluto de Jesucristo en la cruz (D 873s-893, 929a-956 — DS 1635-1661, 1725-1754). Aunque el concilio reelaboró cada uno de los puntos de un modo claro e inequívoco, la separación de la materia en comunión y sacrificio de la misa iba a representar un gran inconveniente para la comprensión general de la eucaristía en los siglos siguientes. Tal inconveniente se echó de ver sobre todo cuando, inmediatamente después del concilio, se intentó explicar el sacrificio de la misa, que el propio concilio había presentado como un verdadero sacrificio, aunque relativo — por comparación con el sacrificio de la cruz —. Vázquez († 1604) y los tomistas que le siguieron intentaron una explicación más precisa de este «sacrificio relativo, representativo y simbólico» *(teorías sobre el sacrificio de la misa).* La separación del pan y del vino, del cuerpo y de la sangre, venía a ser el signo sacramental de la muerte de Cristo. Más concreto aún fue el intento de Suárez († 1619) y de sus partidarios jesuitas por explicar el sacrificio de la misa mediante un elemento de *destrucción* en las especies.

Esta doctrina fue renovada principalmente por el cardenal J. B. Franzelin († 1887). Entre tanto la escuela francesa (cardenal De Bérulle, † 1629; J. J. Olier, † 1657) había vuelto a contemplar preferentemente el sacrificio personal de Cristo en la cruz, queriendo explicar la misa a través del elemento de la *oblatio.* V. Thalhofer († 1925) quiso recurrir al sacrificio celeste de Jesucristo para explicar el sacrificio de la misa. La eucaristía es precisamente un sacrificio especial, un sacrificio conmemorativo, representativo y sacramental, que no se puede interpretar desde un concepto de sacrificio elaborado en una historia de las religiones, sino única y exclusivamente desde la acción sacrificial histórico-salvífica de Dios mismo en Jesucristo.

8. *Época contemporánea.* En los últimos tiempos la doctrina eucarística ha experimentado un real ahondamiento por lo que hace a la idea de sacrificio; y ello debido principalmente a los teólogos L. Billot († 1931) y M. de la Taille († 1933), que recu-

rrieron en sus explicaciones, más que los dos siglos anteriores, al carácter de signo del sacrificio sacramental. Especial importancia tuvo el *movimiento litúrgico,* que empezó por ocuparse de la forma externa del sacramento. En su obra *Vorbereitung auf die hl. Messe* de 1922, ROMANO GUARDINI vio el distintivo esencial de la eucaristía en el «carácter de banquete». Siguieron más tarde esta idea J. Pascher y otros. Sólo bajo el influjo de las nuevas ideas histórico-salvíficas *(Teología mistérica),* tal como las desarrollaron sobre todo A. Vornier († 1938) y Odo Casel († 1948), pudo superarse poco a poco la funesta separación entre banquete y sacrificio que había predominado en la teología católica desde el concilio tridentino. Por problemática que resultase, incluso en sentido teológico, la explicación de la «presencia mistérica», no deja de ser importante el que con estas exposiciones se haya visto de un modo nuevo la conexión intrínseca de sacrificio y sacramento como banquete sacrificial, y de presencia actual y presencia real (J. Betz).

Las *Iglesias evangélicas de Alemania* reelaboraron en 1947-1957, a través de una comisión especial de teólogos, la exégesis reciente de los textos eucarísticos de la sagrada Escritura, para exponer en ocho tesis (Arnoldshainer) un pensamiento común sobre la eucaristía. La doctrina católica de la transubstanciación, así como la del sacrificio de la misa se rechazan categóricamente; la tesis 4.ª intenta un acuerdo entre la teología luterana y la calvinista, cuando dice: «El Señor crucificado y resucitado se deja tomar por nosotros en su cuerpo entregado a la muerte por todos nosotros y en su sangre derramada por todos mediante la palabra de la promesa, con el pan y el vino, y nos toma a fin de que por virtud del Espíritu Santo participemos del triunfo de su soberanía y, mediante la fe en su promesa, tengamos la remisión de los pecados, vida y felicidad.»

El concilio Vaticano II en casi todos sus decretos ha puesto de relieve la suprema importancia de la eucaristía para la Iglesia como pueblo de Dios y para cada uno de sus miembros. En su lenguaje y propósito también adoptó ampliamente las tesis de la teología mistérica de O. Casel que, con la encíclica *Mediator Dei* (1947), parecían un tanto rechazadas. Frente a las nuevas y necesarias tentativas por hacer otra vez aceptable el término *transubstanciación*

para el hombre de hoy que piensa con las categorías de las ciencias de la naturaleza — en un plano físico y no metafísico —, tentativas llevadas a cabo especialmente por todos los teólogos holandeses, que hablan de *transfinalización* o *tras-significación* (cf. E. H. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Fax, Madrid [2]1969), así como frente a los intentos precipitados en el campo de la renovación litúrgica, el papa Pablo VI ha vuelto a poner de relieve las tesis tradicionales en la encíclica *Mysterium fidei* (AAS 57 [1965] 753-774). Continuando la teología mistérica de María Laach, V. Warnach («Concilium» 4, 1968, 755-765) y J. P. DE JONG *(Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit,* Ratisbona 1969) se esfuerzan por acomodar a nuestro tiempo la doctrina de la transubstanciación, renovando el concepto de símbolo (símbolo-realidad).

9. *Indicaciones iconográficas:*

LThK 3 (1959) 1157ss; Eucharistie (Elbern). — NCE 5 (1967) 615ss. — DACL 5 (1922) 681-686: C. Clockim. — M. VLOBERG, *L'Eucharistie dans l'art,* 2 vols., París 1946. — *Lexicon der christlichen Ikonographie,* Herder, Roma-Friburgo-Basilea-Viena 1968-1972, 1 (1968) 10-18: Abendmahl (E. Lucchesi Palli, L. Hoffscholte), 173-176: Apostelkommunion (E. Lucchesi Palli); 687-695: Eucharistie J. M. Timmers).

Las representaciones más antiguas son referentes al misterio propiamente dicho, en las cuales los elementos del suceso de la cena aparecen relacionados con elementos de los correspondientes milagros de Jesús. Como esas representaciones sólo podían entenderse si ya habían sido explicadas, resulta difícil decidir qué representaciones son realmente imágenes de la eucaristía. Sin duda que aquí entran muchas de las imágenes que aparecen en las catacumbas romanas: en especial la frecuente representación de un cesto de panes sobre un pez — la capilla de la eucaristía en la tumba de Licina, que se encuentra en la catacumba de Calixto — con lo que se indica tanto el pan eucarístico como el milagro de la multiplicación de los panes, y con el pez el misterio de Cristo y de los cristianos. En esta misma perspectiva aparecen numerosas imágenes de racimos y banquetes. Junto a estos «símbolos objetivos» encontramos, al menos desde el siglo IV, y como «símbolos

del acontecimiento» eucarístico, representaciones de la multiplicación de los panes, en las que Cristo bendice y parte el pan (catacumba de Domitila), y el milagro de Caná con Cristo mezclando el agua y el vino (catacumba de Priscila). Las representaciones generales de banquetes pueden referirse tanto a la cena eucarística como a las comidas cristianas comunitarias, los ágapes.

Desde el siglo IV aparecen también, como pinturas aisladas o agrupadas, representaciones del sacrificio de Abel, de la ofrenda de Isaac por su padre Abraham y del sacrificio del Melquisedec que, como ofrendas gratas a Dios, aluden al sacrificio de su propio Hijo en la eucaristía como sacrificio con pan y vino. Más adelante todas estas ideas aparecen reunidas en la oración del canon de la misa romana (cf. comienzo del canon del *Sacramentario de Drogo*, del siglo IX: París, Bibl. nat. ms. lat. 9428). A partir del siglo VII hallamos numerosas representaciones históricas de los sucesos eucarísticos, especialmente de la cena — dispuesta en torno a una mesa redonda, en forma de S o cuadrada —, con el lavatorio de los pies (Ravena: San Vital, San Apolinar Nuevo; Roma: Santa María la Mayor; numerosas representaciones de sarcófagos; miniaturas como las del Cod. Ronanense); en oriente se representa a menudo la comunión de los apóstoles (Patena de Richa).

El renacimiento introduce la imagen de los discípulos de Emaús, y desde el siglo XIV nos encontramos a menudo con la figura mística del apóstol Juan recostado sobre el pecho de Jesús. Ya desde el siglo XII aparecen numerosas representaciones de los objetos destinados al culto de la eucaristía, como cajitas del sacramento, cálices, custodias, altares, etc. Nacen también las llamadas Biblias de los pobres, que son Biblias en imágenes, e incluso representaciones del culto eucarístico (resumidas en la «Disputa» de Rafael). Desde finales de la edad media se asocian numerosas representaciones plásticas de leyendas, como milagros de la hostia, milagros de la sangre, la misa de san Gregorio, al igual que representaciones simbólicas de místicos lagares (Is 63,2; Apoc 14,19s; 19,15) o de las parvas preparadas para la trilla (2Sam 24,18-25), molinos para las hostias y símbolos eucarísticos como atributos de santos (Clara, Bárbara). Los cartones para tapices de P. P. Rubens, conocidos como *Triunfo de la eucaristía* — pintados en 1627 —

ofrecen una abundante representación cíclica con muchas alegorías. La moderna orfebrería cristiana ha creado nuevas formas simbólicas y nuevos adornos, en especial para los objetos del culto (cálices, custodias y tabernáculos), como el tabernáculo de la ciudad celeste, con un cristal rojo en un círculo de doce cristales blancos.

Capítulo primero

EL SENTIDO DEL SIGNO SACRAMENTAL EN EL MISTERIO EUCARÍSTICO

Los signos sacramentales no son como las señales de la carretera, cuya forma no tiene relación alguna con la grandeza, distancia y dirección del lugar indicado. Como signos naturales que son —y no simplemente convencionales— los signos del sacramento hay que entenderlos y explicarlos más bien siempre desde la manifestación, desde el lugar histórico y objetivo, desde la realidad del objeto señalado; del mismo modo que la cosa indicada puede y debe entenderse siempre de nuevo desde una nueva comprensión de los signos. Conforme con esto, hay que empezar por entender los *signos* sacramentales de la eucaristía desde su *marco histórico y objetivo,* que se nos da con el discurso de la promesa y con las palabras de la institución (§ 3), luego desde su forma específica externa como signo (§ 4) y finalmente desde el *sentido único de su signo,* que aquí apunta a la forma peculiar de la presencia de Cristo y de su obra redentora en este misterio eucarístico para la salvación de los hombres (§ 5).

§ 3. *Reflexiones previas para entender las palabras de la promesa y de la institución*

Haag DB 638-642: Eucaristía. — H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22,7-38,* I parte: *Quellenkritische Untersuchung,* Münster 1953; II parte: ibid. 1953; III part: ibid. 1957. — ID., *Der Abendmahlsbericht Lk 22,7-38 als Gottesdienstordnung-Gemeindeordnung-Lebensordnung,* Paderborn [3]1963. — H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash IV,* 1, Munich 1928, 4. excurso, p. 41-76. — H. GROSS, *Zur Wurzel zkr,* BZ 4 (1960) 227-237. — W. SCHROTTROFF, *«Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament,* Neukirchen 1964. — H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier,* Theol. Jahrb. 4 (1961) 40-66. — P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung,* Munich 1960. — V. LARRAÑAGA, *El discurso sobre el pan de vida en san Juan* 6,22-71 (Ser. de estudio, XXXV Congr. Euc. Intern. vol. I, Barcelona 1952, 413-423. — ID., *Las fuentes bíblicas de la eucaristía,* EE 32 (1958) 86-92. — J. DE BAOIOCCHI, *La eucaristía,* Herder, Barcelona 1969, 27-46. — J. TAPIA, *El sentido eucarístico del cap. 6 del evangelio de san Juan en los teólogos postridentinos,* Archivo Teológico Granadino, 6 (1943) 12-20. — J. A. OÑATE, *El discurso del «pan de vida»,* Cong. Intern. Euc. 2 (1952) 402-412.

Ante todo es preciso no arrancar del signo de la eucaristía tal como nosotros lo vemos y experimentamos hoy en nuestras celebraciones eucarísticas. Más bien hay que partir de los relatos que nos ofrece la Escritura y explicarlos a su vez desde su contexto histórico-salvífico. El mismo signo empleado en el culto actual hay que interpretarlo de acuerdo con la idea que esos relatos nos proporcionan del signo sacramental eucarístico, y desde ella hay que configurarlo y rectificarlo constantemente.

1. *El discurso de la promesa: Jn 6.* Intentamos el acceso a una intelección preliminar del signo sacramental de la eucaristía a partir quizá del último texto del Nuevo Testamento, del llamado discurso de la promesa eucarística de Jn 6, porque ese texto fue transcrito en medio de las inquietudes teológicas y de cara a las dificultades que provenían de su entorno; tan así es que aparecen aquí unas tendencias que todavía siguen siendo actuales para nosotros.

Enlazando con Jn 4 —pues el capítulo 5 encaja mejor después del 6— Jn 6,1-12 trata de la (primera) *multiplicación de los panes,* que refieren también los Sinópticos (Mc 6,32-44; Mt 14, 13-21; Lc 9,10-17). Dicha multiplicación tuvo lugar en la ribera oriental del lago de Tiberíades, cerca de Betsaida (Lc 9,10), poco antes de la fiesta de pascua (Jn 6,4). Al día siguiente Jesús habló en la sinagoga de Cafarnaúm, ya en la ribera occidental del lago (Jn 6,59). Las tres ideas fundamentales del discurso son éstas:

1) *Jesús es personalmente el pan de vida,* que los hombres buscan y que el Padre les da; este pan se recibe en la fe en Jesús (Jn 6,12-15). 2) Jesús *se da* a los hombres como pan de vida, y de tal forma que entrega su carne (σάρξ) como comida (τρώγειν) y su sangre (αἷμα) como bebida (πίνειν). 3) En este banquete Cristo se presenta como *pan para la vida del mundo* (6,51), con el que cada uno recibe la vida divina que también Cristo ha recibido del Padre (6,57).

Frente a la duda y repulsa de los hombres frente a este discurso incomprensible, subraya Cristo una vez más la necesidad de la fe sencilla en su palabra (6,60-66) y pone a los doce ante una decisión, a la que Pedro responde con una resuelta confesión de fe («Tú tienes palabras de vida»). Si bajo la conexión de este discurso con el acontecimiento de la multiplicación de los panes hay que admitir ciertas alusiones teológicas, bien se podría ver en la *multiplicación de los panes* una referencia al poder de Jesús sobre el pan material, y en el paseo sobre el lago una demostración del poder de Jesús sobre su cuerpo físico, y en las *curaciones de enfermos* mencionadas en Mc 6,53-56 y en Mt 14,34-36ss con sólo tocar «la orla del vestido de Cristo» una alusión a la fuerza que sale del Cristo físico. «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), y en consonancia con ella la fe en Cristo tiene que encarnarse o corporizarse en el banquete eucarístico.

2. *Los relatos de la institución* (cf. J. SCHMID, *Synopse,* Ratisbona [3]1960):

Mt 26,26-28	Mc 14,22-25	Lc 22,19-20	1Cor 11,23-25
			23Yo recibí una tradición procedente del Señor, que a mi vez os he transmitido, y es ésta: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado,
26Mientras estaban comiendo, Jesús tomó pan y, después de haber recitado	22Y mientras estaban comiendo, tomó pan y, después de haber recitado	19Y tomó pan y, después de haber recitado	tomó pan 24y, después de haber recitado

Mt 26,26-28	Mc 14,22-25	Lc 22,19-20	1Cor 11,23-25
la bendición, lo partió,	la bendición, lo partió,	la acción de gracias, lo partió,	la acción de gracias, lo partió,
lo dio a los discípulos y dijo:	se lo dio y dijo:	y lo dio a ellos diciendo:	y dijo:
Tomad, comed; esto es mi cuerpo.	Tomad; esto es mi cuerpo.	Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria de mí.	Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria de mí.
27Tomó luego una copa y, después de recitar la acción de gracias, se la dio,	23Tomó luego una copa y, después de recitar la acción de gracias, se la dio y bebieron todos de ella.	20Y lo mismo hizo con la copa, después de haber cenado,	25Lo mismo hizo con la copa, después de haber cenado,
diciendo: Bebed todos de ella;	24les dijo:	diciendo:	diciendo:
28porque esto es mi sangre, la de la alianza (Éx 24,8; Jer 31,31; Zac 9,11), que va a ser derramada por todos, para perdón de los pecados.	Esto es mi sangre, la de la alianza (Éx 24,8; Jer 31,31; Zac 9,11), que va a ser derramada por todos.	Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que va a ser derramada por vosotros.	Esta copa es la nueva alianza en mi sangre,
			Cada vez que bebáis de ella, hacedlo en memoria de mí.

Sobre las palabras de la institución de la eucaristía en la última cena tenemos cuatro relatos, de los cuales Mt 26,26-28 y Mc 14, 22-25 —el llamado *relato petrino*— coinciden en gran parte, como lo hacen a su vez entre sí 1Cor 11,23-25 y Lc 22,19-20, que constituyen el *relato paulino.*

Como tradición peculiar del *relato petrino* tenemos: *a)* la indicación de que las palabras sobre el pan las pronunció Jesús «mientras estaban cenando»; *b)* la invitación de «tomad y comed (y

bebed)» al darles el pan y el cáliz; *c)* las palabras sobre la sangre aparecen (al modo litúrgico) en paralelismo con las palabras sobre el pan (mi cuerpo-mi sangre); *d)* la alusión al banquete escatológico en el reino del Padre, y esto en conexión con las palabras del cáliz, mientras que en Lc tal alusión se encuentra antes de la cena (al pasar la primera copa).

El *relato paulino,* en cambio, presenta estas peculiaridades: *a)* la alusión inequívoca al carácter sacrificial para la salvación ya en las palabras sobre el pan (en el relato petrino sólo aparece en las palabras sobre el cáliz); *b)* la indicación de que las palabras del cáliz las pronunció Jesús «después de haber cenado» — es decir, sobre la tercera copa de bendición —; *c)* una fórmula sobre el cáliz: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (en Lc «derramada por vosotros»), mientras que el relato petrino sólo habla de «la sangre de la alianza» (Éx 24,8); *d)* la exhortación a seguir realizando la celebración de este banquete «en memoria suya» — cosa que falta en Mc y Mt por suponer ya tal práctica —.

A la pregunta de cuál es *el tenor literal histórico* de los relatos de la institución, no se le puede dar una respuesta categórica. Tal respuesta no se puede lograr sólo teniendo en cuenta el orden cronológico (Pablo-Marcos-Mateo-Lucas), ni sólo a través de los métodos filológicos — ¿dónde hay más arameísmos? —, de la historia de las formas — ¿cuál es el relato que mejor responde al acontecimiento pascual? —, ni sólo con métodos arqueológico-litúrgicos — ¿dónde aparecen las exigencias claras de una normativa litúrgica? —. Es necesaria la contribución conjunta de todos los métodos. Si en las palabras del relato petrino sobre la sangre aparece como genuina la alusión a Éx 24,8, también la formulación paralela (mi carne-mi sangre) aparece condicionada por la práctica litúrgica de la comunidad primitiva, mientras que las palabras del relato paulino sobre el cáliz debieron resultar más inteligibles y menos sorprendentes para los apóstoles.

La alusión al carácter sacrificial, especialmente en las palabras del cáliz, viene dada por el marco de la cena pascual (cf. Éx 12,21 [pascua] = 1Cor 5,7; Éx 29,18 [sacrificio de olor agradable] = Ef 5,2; cf. Gál 2,20), y está vinculada con la idea de expiación («por muchos»), de acuerdo con Is 53. La afirmación de que tales

alusiones no haya que atribuírselas al «Jesús histórico», sino sólo a los apóstoles y a la comunidad primitiva, difícilmente puede resultar convincente, pues haría del Jesús histórico una figura sin consistencia en tanto que postularía de los apóstoles y de la comunidad primitiva un «espíritu» mucho más fuerte del que aquí se asignaría al Jesús histórico. Quien considera los relatos de la cena de Mc 14,22 y 1Cor 11,24 como simples «Leyendas cúlticas» o «leyendas etiológicas» (L. SCHENKE, «Stuttgarter Bibelstudien» 33, 1968, p. 90, n. 91), olvida la inequívoca intención histórica que late en el kerygma de los apóstoles sobre Jesús (Act 1,21s). Incluso la *anámnesis* cúltica, pese a la configuración cultual que imprime a los hechos, tanto en la forma como en el mismo contenido, intenta hacer presente un hecho histórico y su originario sentido salvífico.

3. *La cena, un banquete pascual.* El relato de la institución se comprende mejor cuando se inserta en el marco del banquete pascual entonces corriente, tal como aparece en los sinópticos y en Pablo (cf. sobre este punto H. STRACK-P. BILLERBECKX, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* IV, 1, Munich 1928, 4. Exkurs, p. 41-76).

A. *Preparativos: a)* constitución de la comunidad de comensales: de 10 a 20 personas que puedan consumir el animal sacrificado, que allí fueron Jesús y sus doce apóstoles; *b)* preparación de un local en Jerusalén (Mc 14,12ss y par.): un comedor ya dispuesto (Mc 14,15), que se ocupaba gratis; *c)* la adquisición del cordero del sacrificio por el padre de familia o su encargado durante los cuatro días anteriores a la fiesta (esta adquisición no es mencionada en los evangelios. ¿Acaso Cristo celebró la pascua sin cordero pascual, con otro tipo de carne asada, según la ley 123 de herejes que les prohíbe un sacrificio pascual? Cf. E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom,* Zurich 1957 [Dalp], 113-122); *d)* la degollación del cordero por la tarde en el atrio interior del templo por mano de los encargados; la sangre era recogida por los sacerdotes en copas, con acompañamiento de cantos de los salmos del *Hallel* (Salmos 113-115) para derramarla sobre el altar de los holocaustos; luego se desollaba y se extraían las vísceras del animal sacrificado, que de nuevo se envolvía en la piel; *e)* su asado a la lumbre en un

asador de madera de granado o en pucheros de barro cocido — ¡podían asarse también otras carnes! —. Los relatos de la cena no aluden expresamente a este cordero pascual. Una comida pascual de Jesús con sus apóstoles en Jerusalén y sin un cordero pascual que hubiese sido sacrificado en el templo hubiera facilitado aún más la alusión de Cristo a «mi carne sacrificada» y a «mi sangre sacrificada» como la nueva «pascua» (1Cor 5,7).

B. *Desarrollo de la comida pascual: a)* ayuno desde las tres de la tarde; consumición de los manjares entre la puesta del sol y la medianoche con cuatro copas de vino intercaladas durante el banquete; *b)* se escanciaba y distribuía la primera copa (cf. Lc 22,17 con la alusión al convite escatológico), de acuerdo tal vez con la habitual fórmula de bendición sobre el vino y el día festivo que, de no pronunciarse entonces, se profería más adelante; *c)* el aperitivo, que consistía en lechugas amargas empapadas en zumos dulces (cf. Mt 26,23: ¿la cena de Judas?; Jn 13,26); *d)* paso de la copa segunda, momento en que quien presidía la cena contaba la historia de la pascua siguiendo las indicaciones de Dt 26,5-11; el relato tenía que referirse al menos al *pasaj* (Éx 12,27), los *mazzoth* (Éx 12,39) y los *merorim* (Éx 1,14: amargura de la esclavitud de la que Dios les liberó); *e)* el presidente de la cena parte el pan y lo distribuye con la carne del cordero, dando la señal para empezar a comer al hacerlo él mismo. Cristo distribuye únicamente el pan (sin la carne), que declara ser su carne en sacrificio, e invita a los apóstoles a comer porque es evidente que él personalmente no come. Es opinión común que la carne del cordero sólo se comió después; *f)* inmediatamente se recita el primer salmo del *Hallel* (Sal 115) y se hace pasar la copa tercera (la copa de bendición), bebiendo todos del mismo cáliz o en copas particulares escanciadas de aquél. Invitación a beber: lo que quiere decir que Cristo no ha bebido o bien que la invitación es una añadidura litúrgica posterior; *g)* los salmos del *Hallel* (Salmos 117-118), mientras Cristo con los apóstoles abandona el cenáculo, por lo que no han bebido la cuarta copa.

C. *Día de la cena.* Cristo no se ha acomodado al llamado calendario de los esenios o calendario solar, sino al calendario oficial — y lunar — del templo, de modo que el 14 de nisán fue

viernes. Las cuatro escenas judiciales — delante de Anás y Caifás, del sanedrín, de Herodes y de Pilato — se desarrollaron desde la tarde del jueves hasta el mediodía del viernes, si es que se trataba de un proceso de alta traición con consejo de guerra. En tiempos de Cristo, y debido al gran número de peregrinos, se celebran los sacrificios en el templo ya desde el jueves (y no sólo el viernes: E. Stauffer), de tal modo que Cristo pudo haber obtenido un codero sacrificado la misma tarde del jueves. Según el calendario de los esenios el 14 de nisán habría sido martes, de tal modo que las acciones judiciales se habrían prolongado desde el martes hasta el viernes (así A. Jaubert, *La date de la cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne,* París 1957; B. Schwank, en BM 33, 1957,268-278).

D. *Ideas y realidades comunes a la pascua y a la eucaristía: a)* arrancan de un auténtico acontecimiento histórico; *b)* ese acontecimiento significa redención y salvación; *c)* unidad del sacrificio en el único templo y pluralidad de sacrificio en las reuniones de comensales de dicho sacrificio, como el único sacrificio de Cristo en los muchos «sacrificios» de la Iglesia; *e)* celebración rememorativa de un acontecimiento que se actualiza, tanto en la antigua alianza como en el misterio de la alianza nueva.

4. *Otros textos neotestamentarios: a)* en 1Cor 8,1-11,1 trata Pablo la cuestión de si el cristiano puede consumir las carnes ofrendadas a los ídolos; en el cap. 10 busca la prueba escriturística. Empieza por referirse al hecho de que la muerte de muchos israelitas a la salida de Egipto, y pese al maná, debe servir de advertencia (alusión a Éx 14-17). El cristiano puede comer las carnes inmoladas a los dioses falsos, porque tales dioses no existen, con tal sin embargo de que con ello no hiera a la caridad que le obliga también respecto de sus hermanos débiles. Es el amor el que marca la pauta y no la ciencia sola (1Cor 8,1-3). No hay duda de que el hecho de reconocer la vinculación objetiva de la celebración cristiana de la eucaristía con la carne y la sangre de Cristo permite a Pablo desarrollar un segundo argumento contra la manducación de carnes inmoladas a los ídolos. Las ofrendas paganas se ofrecen ciertamente a unos seres reales, no a los dioses,

que realmente no existen, pero sí a los demonios: «En razón de esto, carísimos míos, huid del culto de los ídolos... El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es la participación del cuerpo del Señor? Porque, si hay un solo pan, somos todos un mismo cuerpo, puesto que todos participamos de un mismo pan. Mirad al Irsael según la carne: los que entre ellos comen de las víctimas ¿no participan del altar? ¿Qué digo, pues? ¿Que la carne inmolada a los ídolos es algo? ¿o que el ídolo es algo? No, sino que las cosas que sacrifican los gentiles, las sacrifican a los demonios, y no a Dios. Y yo no quiero que tengáis comunión con los malos espíritus. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios» (1Cor 10,14.16-21). Por ello el cristiano que acepta la invitación de un gentil no debe comer de la carne inmolada, cuando su anfitrión le advierte expresamente que la carne ha sido ofrendada a los dioses. En tal caso se le prohíbe su consumación «por causa de la conciencia de quien le ha invitado». Claramente se califica aquí *la eucaristía de banquete sacrificial*. El texto de 1Cor 11 no puede entenderse sin el capítulo 10.

b) Aquí hay que mencionar también Heb 13,10: «Tenemos un altar del que no pueden comer los que sirven al tabernáculo». Sobre este texto discutidísimo dice O. Kuss (RNT 8,1 [1966] 219): «Nosotros tenemos el sacrificio, que produce la plena y definitiva reconciliación, sobre el altar de la cruz del Gólgota, y en el fruto salvífico de ese sacrificio no tienen participación alguna cuantos — directa o indirectamente — siguen aferrados al viejo orden, ya en sombras y completamente inútil, de la salvación.» O. Michel — en Meyer KNT, Gotinga [11]1960, 343 — relaciona este texto, junto con 1 Cor 10,18 y 11,26, directamente con el banquuete eucarístico y escribe: «Nos enfrentamos a un principio cúltico que excluye de la cena del Señor a quienes fueron originariamente sacerdotes judíos.»

c) En este contexto entra asimismo Act 2,42: «Y perseveraban todos (los primeros cristianos) en la doctrina de los apóstoles, en la unión fraternal, en la fracción del pan y en la oración.» La «fracción del pan» y la «oración» se refieren sin duda al primitivo culto eclesiástico, en el que la eucaristía ocupaba ya el puesto central; partir el pan hay que entenderlo en este pasaje, como en 1Cor 10,16, de la eucaristía.

§ 4. *La forma específica del signo externo en el sacramento de la eucaristía*

J. Brik, *Das neuzeitliche Weltbild und das Geheimnis der heiligsten Eucharistie*, ThPQ (Linz) 109 (1961) 226-231. — L. Hödl, *Sacramentum et res — Zeichen und Bezeichnetes*, Scholastik (1963) 161-182. — K. H. Kandler, *Wann werden die Azyma das Brotelement in der Eucharistie im Abendland?*, ZKG vol. 75 = serie 4 vol. 13 (1964) 153-155. — H. J. Schulz, *Die wirksame Gegenwart Christi in den bildhaft-symbolischen Handlungen der Eucharistiefeier*, Königsteiner Studien 12 (1966) 97-107. — W. Breuning, *Der Dienst von Brot und Wein für die Eucharistie*, TThZ 73 (1964) 45-49. — M. Oromí, *El concilio de Trento y la teoría substancia-accidentes en la eucaristía*, Verdad y Vida 3 (1945) 3-45. — Id., *Substancia y especies en la eucaristía*, ibid. 11 (1953) 97-107. — A. Due, *Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas*, Pensamiento 13 (1957) 347-352. — J. Coromina, *¿Puede la filosofía de la naturaleza explicar la transubstanciación eucarística?*, RET 18 (1957) 167-186.

1. Con nuestra mentalidad actual vamos a empezar por considerar la eucaristía como el centro, en sentido amplio, del culto eclesiástico, y hemos de decir que en la forma específica del signo externo de esta acción cultural entran primordialmente el sacerdote ministerial y el pueblo sacerdotal de Dios, el servicio de oración y de lecturas sagradas, así como la celebración del sacrificio. Y por lo que hace a la celebración del sacrificio, son elementos constitutivos el sacrificio y el banquete sacrificial. Estos «signos externos» son causa y salvaguarda de que en tal celebración la cena histórica y del Señor y, por medio de ella, el sacrificio de la cruz sobre el Gólgota se conviertan para nosotros en acontecimiento de tal modo que podamos participar en el banquete sacrificial del sacrificio de Cristo. En el fondo, el efecto y realidad sacramental lo constituye la presencia del Señor eucarístico como sacerdote y ofrenda sacrificial, como redentor y mediador ante el Padre, como cabeza del «cuerpo de Cristo», de la comunidad cristiana

que es la Iglesia, y que se renueva constantemente con esta celebración.

2. Cuando se entiende la eucaristía como «sacramento» de la comunión en sentido estricto, la cuestión de la forma del signo externo se refiere única y exclusivamente a las especies de la comunión, al pan y al vino. He aquí lo que enseña la Iglesia:

A. *La materia necesaria para una celebración válida del sacrificio-sacramento eucarístico son el pan* (pan de trigo) *y el vino* (de uva).

La razón de esta doctrina inequívoca de la Iglesia antigua, tanto en oriente como en occidente, hay que encontrarla en los relatos de la cena (cf. § 3), según los cuales Cristo celebró su última cena precisamente con esta materia y ordenó a sus apóstoles que continuasen haciendo lo mismo en memoria suya (1Cor 11,24; Lc 22,19: tras las palabras del pan; 1Cor 11,25: tras las palabras sobre el cáliz). La Iglesia ha actuado así desde el principio, y ya en el siglo II-III (CIPRIANO, *Ep.* 63: PL 4,372-389) adaptó explícitamente una postura contra quienes querían apartarse de esa práctica. Una diferencia específica, como es el empleo de pan fermentado o ácimo, que en el trascurso de la historia eclesiástica llegó a introducirse entre oriente y occidente con ocasión del cisma, llegó a convertirse en objeto de una disputa dogmática.

Desde la edad media la Iglesia romana mantuvo expresamente esas enseñanzas. En 1202 respondía así INOCENCIO III a una pregunta acerca de la expresión *mysterium fidei:* «Dicitur tamen "mysterium fidei", quoniam et aliud ibi creditur, quam cernatur, et aliud cernitur, quam credatur. Cernitur enim species panis et vini, et creditur veritas carnis et sanguinis Christi ac virtus unitatis et caritas... Forma est panis et vini, veritas carnis et sanguinis, virtus unitatis et caritatis. Primum est "sacramentum et non res". Secundum est "sacramentum et res". Tertium est "res et non sacramentum"»: «Se dice misterio de fe, porque se cree algo distinto de lo que puede verse, y se ve algo distinto de lo que se ha de creer. Pues se ve la especie de pan y vino, y se cree la verdad de la carne y de la sangre de Cristo, así como la fuerza operante de la unidad y el amor... La forma aparente es la de pan y vino,

la verdad (realidad) es la de la carne y sangre, la fuerza de la unidad y del amor. Lo primero es *sacramentum et non res;* lo segundo, *sacramentum et res;* y lo tercero es *res et non sacramentum*» (lo primero es signo y no realidad; lo segundo signo y realidad; lo tercero es realidad y no signo; D 414s - DS 782s).

El concilio Lateranense IV (1215) dice de la Iglesia: «In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro». Y en ella el mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro» (D 430 - DS 802). En el concilio de Florencia (1439) surgió la disputa entre oriente y occidente a propósito de la fórmula: «In azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in altero ipsorum domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem»; «Asimismo que el cuerpo de Cristo se consagra verdaderamente en pan de trigo ácimo o fermentado, y en uno u otro deben los sacerdotes consagrar el cuerpo del Señor, cada uno según la costumbre de su Iglesia, oriental u occidental» (D 692 - DS 1303). Por las mismas fechas dice el Decreto para los Armenios: «Tertium est eucharistiae sacramentum, cuius materia est panis triticeus, et vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet.» «El tercer sacramento es el de la eucaristía, cuya materia es el pan de trigo y el vino de vid, al que antes de la consagración debe añadirse una cantidad muy módica de agua» (D 698 - DS 1320).

Sobre estas determinaciones de la materia eucarística conviene notar más en concreto:

a) Que según el CIC, can. 814-816 se requiere «pan de trigo», sin que esté permitido el pan de otros cereales — cebada,

avena, centeno, trigo negro... — (D 692,698 - DS 1303,1320-1322). En el *Missale Romanum* de 1670 se dice sobre este punto en el apartado *de defectibus Missae,* § 3: «Si panis non sit triticeus... non conficitur sacramentum.» Y en la edición de 1969, n.º 282 de la *Institutio generalis* leemos: Panis... debet esse triticeus, iuxta traditionem totius Ecclesiae, et azymus iuxta traditionem Ecclesiae latinae.

b) Para la Iglesia occidental se prescribe el «pan no fermentado» (ácimo), en tanto que se prohíbe el pan fermentado o con levadura, aunque no hay declaración explícita de que este detalle afecte a la validez del sacramento. Desde 1054 (Cerulario) la Iglesia griega reprocha y condena el empleo de panes ácimos en la Iglesia occidental y declara inválida la eucaristía celebrada con panes sin levadura; sin embargo tal declaración no parece referirse a la «validez» propiamente dicha, sino más bien a la «licitud». La Iglesia griega oriental defiende el pan fermentado, aduciendo para ello: 1. que Melquisedec empleó sin duda el pan con levadura; y 2. que sólo el pan fermentado como pan vivo puede ser signo del Cristo vivo en la eucaristía. Por el contrario, la *Iglesia occidental* defiende el empleo de pan ácimo: 1. invocando al hecho de que Cristo en el cenáculo se sirvió de panes sin levadura (Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,7: el primer día de los ácimos); y porque en el Antiguo Testamento para todos los sacrificios se prescribían los *mazzot,* es decir, el pan sin fermentar (Éx 23,18; 34,25; Lev 2,4.11; 7,12; 8,2); 2. la levadura equivalía a corrupción, por lo que el fermento era un signo alegórico de pecado y maldad (Mt 16,6.12; 1Cor 5,7s). Aun así, la Iglesia occidental ha usado ambos tipos de pan, teniendo en cuenta la tradición antigua, y siempre ha reconocido ambos panes como materia válida.

c) En general se puede decir, que en todo caso, debe ser *pan,* y no cualquier otra meteria, como queso o pan cocido con otros elementos extraños, como el que empleaban las sectas gnósticas ya en los siglos II y III. Ya TOMÁS DE AQUINO (ST III, q. 74, a. 3) se planteaba la cuestión de si razones dogmáticas exigían «el pan de trigo» para este sacramento bajo peligro de invalidez, o si bastaría para un sacramento válido un pan de las «legumbres corrientes en la región». Tomás responde que el pan debe ser

«principalmente» de harina de trigo, aunque se podría mezclar con otros tipos de harina. La respuesta responde a la tradición. Queda, sin embargo, la cuestión de si las razones aducidas por la Iglesia occidental en favor de los panes ácimos son tan graves que exijan el empleo de «pan de trigo» en un sentido estricto, o si la Iglesia en casos de excepción no podría emplear otro tipo de pan — con otros cereales de la región —. Habida cuenta de la apertura actual en los contactos y relaciones comerciales, al lado de la «validez objetiva» y de la «ley y uso eclesiástico», se debería considerar también la «cuestión de la oportunidad» frente a la larga tradición (Tomás, ST III q. 74, a. 1 ad 2).

d) También se requiere como materia válida el *vino* natural y puro *de uvas* (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18). De acuerdo con la costumbre oriental hay que añadir al vino un poco de agua. Se exige el vino como materia válida, mientras que la mezcla de agua apunta sólo a la licitud (no a la validez) del sacramento. 1) Desde los tiempos de Cipriano la Iglesia ha tomado posiciones una y otra vez contra quienes en lugar del vino requerían como materia el «agua» — o bien otras bebidas no alcohólicas —, según hicieron los acuarios o hidroparastatas (D 876,945 - DS 1639, 1748); 2) si en un caso de necesidad no se mezcla el agua, el sacramento no deja por ello de ser válido; 3) al igual que para el pan, también la cuestión de si el vino es necesario requiere una respuesta ciertamente afirmativa; cuanto al otro problema de si puede ser vino de vid o vino de otro tipo, debemos atenernos a la libre decisión de la Iglesia, aunque aquí como en la cuestión del pan, tampoco resulte fácil afirmar la cuestión de la oportunidad dada la desviación que supone frente a una tradición antigua y compacta; 4) el problema del color del vino — tinto como signo de la sangre de Cristo — que se trató repetidas veces en la disputa entre las Iglesias, carece realmente de importancia.

B. *Forma: La forma del sacrificio-sacramento la constituyen las palabras con las que Cristo en la cena entregó su cuerpo y su sangre a los apóstoles, tal como se han conservado en el canon de la misa.*

INOCENCIO III (1202) expone claramente esta doctrina en un escrito al arzobispo Juan de Lyón, en el que establece una com-

paración detallada entre las palabras del canon y las palabras del evangelio. Y expresamente destaca que, aun cuando la palabra sobre el cáliz tal como aparece en el canon de la misa no se explique desde un relato único del evangelio y contenga ciertas ampliaciones, no por ello hay que interpretar la expresión *mysterium fidei*, dentro de las palabras de la consagración, en el sentido de que aquí sólo se haga presente una *imago et species et figura* del sacrificio de Cristo; lo que se hace paresente es la *veritas* de dicho sacrificio (PL 214,1119-1121). Cuando en el siglo XIV estalló la disputa entre las Iglesias de oriente y de occidente acerca de la forma del sacramento, el *Decreto para los Armenios* declaró expresamente: «Forma huius sacramenti sunt verba salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum; sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur.» «La forma de este sacramento son las palabras con que el Salvador consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque en virtud de las mismas palabras, se convierten la sustancia del pan en el cuerpo y la sustancia del vino en la sangre de Cristo» (D 689 - DS 1321). En el mismo sentido se expresa el *Decreto para los Jacobitas* de 1441 (D 715 - DS 1352s). En la liturgia romana las palabras del pan son éstas: *Hoc est enim corpus meum* (a las que los nuevos cánones agregan: *quod pro vobis tradetur);* y las del vino: *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, (mysterium fidei) qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. (Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis).*

a) *Cristo ha consagrado con las mismas palabras con las que entregaba a los apóstoles el pan y el cáliz.*

Siguiendo la opinión de Esteban de Autun († 1139), de Prepositino († 1200) y otros, INOCENCIO III antes de ser elegido papa había defendido que Cristo realizó el cambio en silencio al bendecir el pan (εὐλογήσας) y que al entregar a sus apóstoles las especies ya transformadas había dicho que eran su carne y su sangre. Pero tal opinión carece de fundamento escriturístico, no encaja con el tenor literal arameo y se opone a la tradición de

la Iglesia y a las definiciones de los decretos eclesiásticos antes citados. También el carácter litúrgico de la cena exige que las palabras sean no simplemente indicativas, sino «palabras realizadoras».

b) Acerca de la *forma* del sacramento eucarístico, en la Iglesia oriental y occidental prevalecen distintas concepciones, al menos desde el siglo IV. Si hasta esa época dominaba la convicción general de que era necesaria y eficaz la reproducción del hecho de la cena, es decir, del relato de la institución, cumplido y expresado por encargo del Señor, para poder celebrar la eucaristía, desde el siglo IV se fue extendiendo cada vez más la costumbre de agregar al relato de la institución una súplica impetratoria al Logos o al Espíritu. JUAN DAMASCENO subraya expresamente que es preciso ver la forma operante del cambio en las palabras de la institución, tal como las pronuncia el sacerdote por encargo de Cristo, aunque quien opera realmente el cambio es el Espíritu Santo, que también obró la encarnación del Logos en el seno de María (PG 94, 1140s). La subsiguiente oración al Espíritu Santo para que «santifique» las especies sacramentales — la llamada «epiclesis transformadora» — sobre las que ya se han pronunciado las palabras transformantes, la encontramos por primera vez en CIRILO DE JERUSALÉN († 387; *Cat. myst.* V 7: PG 33,1113-1116), y después sobre todo en las liturgias sirias.

En *las liturgias de Egipto y de Roma (Const. Apost.* VIII) se encuentra esta súplica *antes* de las palabras de la consagración, y tiene aquí ciertamente el carácter de una «epiclesis de comunión»; es decir, se trata de una oración pidiendo que la eucaristía lleve la salvación a quienes la reciben, por obra del Espíritu Santo. La «epiclesis de transformación» pasó a ser objeto de discusiones sobre todo desde el siglo XIV, cuando ya no se la consideró desde la liturgia, sino desde el punto de vista de la teología sacramental y en oriente se le fue atribuyendo cada vez más la fuerza consecratoria. En el fondo de este proceso oriental se encuentra la idea teológica de la eucaristía tal como la expone TEODORO DE MOPSUESTIA († 428; *Hom. cat.* 15-16: *Studi e testi* 145,465s, 533ss). Veía en el canon dos fases: la primera hace presente de un modo sacramental la muerte del Señor, expuesta

en el relato de la institución y en la separación de las especies. La segunda fase simboliza la resurrección y exaltación del Señor; esta fase culmina en la epiclesis y en la mezcla de las especies eucarísticas, que representa de un modo gráfico la *transfiguratio de Cristo*. En la práctica también aquí la llamada epiclesis de transformación se convierte en una epiclesis de comunión, que se preocupa de que recibamos en el Pneuma el alimento espiritual de Cristo.

Por otra parte, los nestorianos explicaban que en la comunión recibimos algo más que al *Kyrios exaltatus* (comunión = alimento de inmortalidad), los padres griegos, por el contrario, pensaban que se recibía algo más que al Logos incarnatus (comunión = comunión del Logos). Como quiera que sea, lo cierto es que a partir de entonces la epiclesis se fue viendo *en la Iglesia oriental* cada vez más como el elemento que opera propiamente en sacrificio.

En occidente desde el siglo XII se le atribuyó al relato de la institución primariamente y *vi verborum* la muerte sacrificial como efecto, en tanto que *vi concomitantiae* está presente bajo las especies consagradas el Señor glorificado, que hace partícipe de su glorificación al comulgante. Con ello se fundían en el relato de la institución las dos fases que Teodoro de Mopsuestia distinguía en la teología eucarística, y la celebración de la eucaristía pasaba a ser única y exclusivamente la celebración de un sacrificio. El proceso evolutivo dentro de la Iglesia occidental tuvo su punto de partida sobre todo en PASCASIO RADBERTO († 860; *De corpore et sanguine Domini* c. 15, n. 1: PL 120,1322) y en PEDRO LOMBARDO (*Sent* IV d. 8, c 4).

Hay que decir sobre esta cuestión que la *epiclesis* como oración de súplica carece de fundamento en el relato de la Escritura y que no aparece en el cenáculo. Por ello, en los concilios unionistas la Iglesia occidental reclamó siempre de la oriental el reconocimiento de que el sacrificio de la misa se cumple por medio del relato de la institución (D 698, 715 - DS 1320,1352s). Aunque la doctrina de las dos fases, propuesta por Teodoro de Mopsuestia, tenga su razón de ser para el sacrificio de la misa — y la distinción

entre sacrificio y banquete sacrificial merecerá gran atención en la interpretación moderna de la liturgia —, en la Iglesia occidental la cuestión queda limitada a una epiclesis de comunión. Los nuevos cánones de la Misa ofrecen una clara distinción entre epiclesis de transformación y epiclesis de comunión (cf. B. KLEINHEYER, *Erneuerung des Hochgebetes*, Ratisbona 1969, 83-87).

c) Para la consagración son absolutamente necesarias estas palabras: *Hoc est corpus meum - Hic est sanguis meus*. Santo TOMÁS sostiene que en las palabras de la consagración del cáliz es necesario pronunciar toda la frase complementaria, en razón del carácter sacrificial (ST III q. 78, a. 3). Pero esto no parece acertado, porque las Iglesias orientales, cuyo sacrificio siempre se ha considerado válido, omiten por lo general esa frase complementaria. Como ejemplo de *epictesis* oriental podemos citar esta que tomamos de la *Liturgia del Crisóstomo:* «Clamamos, rogamos y te suplicamos: ¡Envía tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones del altar! ¡Bendice, Señor, el pan santo, y convierte este pan en el cuerpo precioso de tu Cristo! ¡Amén! ¡Bendice, Señor, el santo cáliz, y convierte lo que hay en el cáliz en la sangre preciosa de tu Cristo! ¡Amén! ¡Bendice, Señor, uno y otro, y transfórmalos por tu Espíritu Santo! ¡Amén, amén, amén!»

d) En la historia de la teología medieval se discutió ya un problema que, con la reforma litúrgica del concilio Vaticano II, ha alcanzado nueva actualidad: el problema de la recta interpretación dogmática de la «concelebración». La eucaristía se consideró desde el principio como la suprema acción cultual de la Iglesia, que llevaba a cabo el presidente de la comunidad y que toda ésta concelebraba. En muchos casos el que presidía no era individuo particular, sino el presbiterio y, desde Ignacio de Antioquía en el siglo II, el obispo con su presbiterio. Hasta el siglo XII la celebración eucarística se realizaba de tal modo que participaba todo el grupo dirigiente, aunque las palabras de la consagración las pronunciaba sólo uno, que por lo general era el obispo o su representante. La expresión *concelebratio* como participación específica de uno o de varios sacerdotes en la misma celebración eucarística, dirigida por un celebrante principal, aparece sólo en el siglo XII, y sólo entonces se plantea el problema

inherente. Y surgió muy en especial cuando desde el siglo XII la consagración episcopal, desde el XIII la consagración presbiteral y desde el XVI en general las palabras de la transformación las pronunciaban en la concelebración todos los sacerdotes concelebrantes. El problema era si la pronunciación de las palabras de la consagración por los sacerdotes concelebrantes agregaba algo al acto transformante que realizaba el celebrante principal.

Esta idea de la celebración eucarística, derivada de la nueva interpretación del sacramento, suscitó a su vez en la nueva ciencia litúrgica el problema de si la concelebración hasta el siglo XII había de considerarse como simplemente litúrgica frente a la sacramental — producida por la pronunciación en común de las palabras transformantes (J.M. HANSSENS: cf. ST III q. 82, ad 2 y 3), o de si más bien no se había dado siempre en la Iglesia una concelebración sacramental, sólo que antes de la edad media había sido una concelebración silenciosa — fundada únicamente en la intención transformadora, común a todos los sacerdotes concelebrantes — y desde entonces pasó a ser una concelebración expresada o formulada (así, B. Botte y casi todos los liturgistas modernos).

Con la división de la Iglesia en distritos parroquiales — como subdivisión de las diócesis episcopales desde el siglo VI — y sobre todo con la concepción cada vez más objetivante de la eucaristía desde la alta edad media y con la interpretación más juridicista del ministerio sacerdotal, especialmente desde el Tridentino y frente a la reforma, la celebración eucarística pasó a convertirse cada vez más en asunto exclusivo del único sacerdote de la comunidad. Ello provocó a su vez que en la reunión de varias comunidades para una única celebración eucarística — como en los funerales — se multiplicasen cada vez más las «misas privadas» de cada uno de los dirigentes de cada una de las comunidades dentro del mismo templo, con lo que la concelebración cayó en el olvido.

Sólo la concelebración de cardenales y obispos en el Congreso Eucarístico de Roma (1922), junto con el movimiento litúrgico de la época, volvió a poner la cuestión sobre el tapete, y la concelebración se contrapuso a la que desde los tiempos de Pío X se calificaba de *actuosa participatio fidelium,* a la participación

activa en la misa por parte de los fieles. Con motivo del Congreso Internacional de Pastoral litúrgica, celebrado en Asís, el papa Pío XII declaraba, el 22-9-1956, que la concelebración exige necesariamente que todos los concelebrantes pronuncien las palabras de la consagración. Así volvió a subrayarse en una consulta del 23-5-1957 al Santo Oficio y con la constitución apostólica de 3-9-1958. Por consiguiente, la concelebración es un acto colegial de los sacerdotes concelebrantes, que constituye un único sacrificio de la misa — no una pluralidad de sacrificios —; sacrificio que cada uno de los concelebrantes puede considerar como «su sacrificio»; por consiguiente, cada uno de los sacerdotes concelebrantes puede tener su intención propia para la misa, en razón del estipendio que para ello ha recibido. El sacrificio de la misa no sólo constituye un todo en su forma — y no una suma de partes —, sino que es también de un valor infinito en el que todos pueden participar y que no es divisible.

La *Constitución litúrgica* de 1963, en su art. 57, además de los casos hasta entonces corrientes de concelebración — misa en una consagración episcopal o presbiteral, etc. — abrió toda una serie de posibilidades; y el rito, promulgado el 7-2-1965 para tales concelebraciones, puede aplicarse, con el consentimiento del obispo diocesano, casi sin limitaciones, a cualquier celebración de la misa en la que estén presentes varios sacerdotes y quieran concelebrar. Esta evolución no excluye el *ministerio levítico,* en el que los mismos sacerdotes actúan como levitas, aun cuando resulte problemático y haya que suprimir como una evolución equivocada la pluralidad de celebraciones de misas dentro del mismo templo.

La concelebración pone singularmente de relieve la comunión de la Iglesia; por eso dice la *Constitución litúrgica* (art. 41): «Todos (...deben estar...) persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el obispo, rodeado de su presbiterio y de sus ministros.»

(Cf. DACL 3 (1914) 2470-2488; CONCILIUM 2 (1965) 130-144: bibliografía reciente; OTTO NUßBAUM, *Liturgiereform und Konzelebration*, Colonia (Bachem) 1966; A. FRIES, *Die eucharistische Konzelebration in der Theologischen Kontroverse des 13. Jahrhunderts*, en *Die Kirche im Wandel*, homenaje al card. Höffner, Colonia 1971, 341-352); M. NICOLAU, *La concelebración eucarística*, Salmanticenses 3 (1961) 269-294; ID., *La misa en la constitución litúrgica del Vaticano* II, Salmanticenses 11 (1964) 277-282; A. FRANQUESA, *La concelebración. ¿Nuevos testimonios?*, Liturgia, Montserrat (1956) 75-82.

§ 5. *El sentido singular del signo externo en el sacramento de la eucaristía*

DThC XV, 1 (1946) 1396-1466. — J. PICCIRELLI SJ, *Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis*, Nápoles 1912. — J. FILOGRASSI, *De sanctissima Eucharistia*, Roma [7]1962, 156-235. — F. SELVAGGI, *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica*, Gr 37 (1956) 16-33. — L. GERA, *Evolutio doctrinae de transsubstantiatione a Thoma de Aquino ad Joh. Duns Scotus*, Bonn 1956 (tesis manuscrita). — C. VOLLERT, *The euchar. controversy on transsubstantiation*, ThSt 22 (1961) 391-425. — B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, HDG IV, 4b (Friburgo de Br. 1963). — J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich 1925, 163-179. — *Pro mundi vita*, Munich 1960. — G. NIEMEIER, *Lehrgespräch über das hl. Abendmahl. Arnoldsheimer Thesen*, Munich 1961. — J. POWERS, *Eucharistie in neuer Sicht*, Friburgo de Br. 1969. — E. GUTWENGER, *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre*, ZKTh 83 (1961) 157-306. — J. RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dém Sinn der Eucharistie*, ThQ 147 (1967) 129-158. — O. KOCH, *Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl?*, Munich 1965. — H. VOLK-E. WETTER, *Geheimnis des Glaubens, Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit*, Maguncia 1968. — G. B. SALA, *Transsubstantiation oder Transsignifikation?*, ZKTh 92 (1970) 1-34. — J. T. CLARK, *Physics, Philosophy, Transsubstantiatio, Theology*, ThSt 12 (1951) 24-51 (bibli.). — E. H. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la eucaristía*, Fax, Madrid; CONCILIUM 24 (1967) 86-100. — W. BEINERT, *Zum Beispiel Transsignifikation*, ThPQ 118 (1970) 313-326. — L. C. RAMÍREZ, *La controversia eucarística del s. XI. Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos*, Bogotá 1940. — J. COROMINA, *¿Puede la filosofía de la naturaleza escolástica explicar la transubstanciación eucarística?*, RET 18 (1957) 167-186 (bibl.). — J. M. ALONSO, *«Ecce ego vobiscum sum». Presencia metafísica y presencia eucarística*, RET 14 (1954) 583-588. — G. ALASTRUEY, *Tratado*

de la santísima eucaristía, BAC, Madrid 1952, 85-88. — J. RATZINGER-W. BEINERT, *Transustanciación y eucaristía*, Ed. Paulinas, Madrid 1970.

En el sacramento de la eucaristía el sentido singular del signo externo consiste en que el objeto material, mediante las palabras que sobre él se pronuncian, se convierte, en su apariencia externa y de un modo único, en signo válido y eficaz de la «presencia real de Cristo» y, por ella, en signo de «la presencia actual de su obra salvífica» en la celebración litúrgica. Vamos a intentar comprender esta parte de la doctrina eucarística, que es la más importante, estudiando sucesivamente: 1) el hecho de esa presencia; 2) las formas y modos peculiares de estar presente; 3) la causa formal de ese hacerse presente; 4) la duración de esta presencia, y 5) las especiales dificultades que esta doctrina plantea.

I. Objetividad de la presencia real de Cristo y de la presencia actual de su obra redentora

Para establecer la objetividad de esta singular presencia de Cristo y de su obra, analizaremos 1) los relatos de la institución y el discurso de la promesa; 2) estudiaremos otras explicaciones del hecho y 3) expondremos la doctrina de la Iglesia y el carácter tradicional de esta doctrina.

1. El punto de partida para estas investigaciones son *los relatos de la institución* (véase § 3).

a) La interpretación actual de las palabras de la institución tiene que partir del hecho que en el cenáculo Cristo habló su lengua materna, que era el arameo. Y aunque las palabras de Jesús, en especial las relativas a la sangre, no puedan reconstruirse con seguridad, hay que decir que, dada la índole lingüística del arameo, la única retroversión posible de la versión griega que nosotros poseemos sugiere que Cristo entregó el pan y el cáliz a sus apóstoles con una «palabra indicativa» y con una «palabra explicativa», pues la lengua aramea no conoce las cópulas que posee el griego. Así pues, las palabras de Jesús debieron sonar así:

Den bisry = he aquí mi carne (según el relato paulino: «Mi carne sacrificada por vosotros»). Y las palabras del cáliz debieron ser éstas: *Dendamy di qeyamy* = he aquí mi sangre de la alianza, (según el relato paulino: de «la nueva alianza, derramada por muchos»). Dada su posición en la liturgia pascual, estas palabras sólo pueden entenderse en el sentido de que en lugar de la carne real del sacrificio de pascua que está sobre la mesa, Jesús se da a sí mismo bajo las apariencias de pan y de vino como el nuevo sacrificio pascual (carne y sangre); con lo que la carne apunta principalmente al «banquete sacrificial», a la manducación de ese sacrificio, mientras que el sentido histórico-salvífico y litúrgico del cáliz y del vino se refiere más a la «conclusión de la alianza mediante el derramamiento de la sangre». Es precisamente la unión de ambas palabras la que expresa de modo particular la presencia real de Cristo y la presencia actual de su sacrificio, que instituye la nueva alianza, y la que presenta la totalidad de la eucaristía como «el sacrificio y banquete pascual del Nuevo Testamento».

A partir de esta interpretación de las palabras de la institución, lograda desde el tenor literal histórico (arameo), se advierte bien que el problema de la exposición del «es» sólo pudo plantearse dentro de la lengua y del ámbito cultural griegos, y que no pudo darse en el cenáculo una afirmación de tipo alegórico o metafórico, con las que refieren de Cristo Mt 16,11s y Jn 2,1922.

b) Esta interpretación realista originaria nos sale ya al paso en el primer relato de Pablo, cuando escribe: «Hablo con personas inteligentes, juzgad vosotros mismos de lo que voy a decir. El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión (κοινωνία) de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, *¿no es la comunión* (κοινωνία) *del cuerpo de Cristo?* Porque si hay un solo pan, somos todos un mismo cuerpo, puesto que todos participamos de un mismo pan (μετέχωμεν) (1Cor 10,15-17). El realismo del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo se confirma y esclarece aún más con la referencia a la comunión íntima de los cristianos en la Iglesia como «cuerpo de Cristo».

c) Refiriéndose al relato de la institución, el propio Pablo confirma esta interpretación realista de las palabras institucionales cuando dice: «De manera que cualquiera que comiere este pan,

o bebiere el cáliz del Señor indignamente, reo será del cuerpo y de la sangre del Señor. Por tanto, examínese a sí mismo el hombre; y de esta suerte coma de aquel pan y beba del cáliz. Porque quien lo *come y bebe* sin discernir el cuerpo (de cualquier otro alimento), *traga y bebe su propia condenación* (κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καί πίνει) (1Cor 11,27-29).

d) Desde estas afirmaciones de Pablo y echando una mirada retrospectiva a la cena, quizás el inciso paulino «cuerpo que es entregado por vosotros» (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον: Lc 22,19) pueda interpretarse tanto de la entrega para la manducación como de la entrega a la muerte, al igual que la palabra «la sangre que es derramada por muchos para remisión de los pecados» se refiere en los tres Sinópticos a la sangre derramada como sacrificio de la nueva alianza. Con lo cual estas *aposiciones* subrayan asimismo la peculiar forma de la presencia real de Cristo y de su sacrificio.

Todas estas formas de lenguaje pueden mantenerse también respecto del tenor literal que presenta *el discurso de la promesa.* Jn 6,32: «Mi Padre es quien os da a vosotros el verdadero pan del cielo (τὸν ἄρτον... τὸν ἀληθινόν)». Al pasado acontecimiento histórico — Moisés que dio el maná en el desierto a los antepasados de los oyentes de Jesús — se le contrapone la acción de Dios, el dador supratemporal y siempre presente del verdadero pan del cielo. Jn 6,51: «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo». Frase ésta que sólo puede entenderse de un modo literal:

aa) en razón de la referencia al acontecimiento futuro: que yo *daré* δώσω (en el cenáculo;

bb) a causa de la palabra que Juan emplea constantemente desde el versículo 54 para comer τρώγειν = triturar con los dientes;

cc) en razón del efecto de ese pan, que otorga la vida eterna al mundo entero, mientras que quienes comieron el maná murieron (6,58).

dd) porque la metáfora «comer la carne de uno» significaba en el lenguaje coetáneo «odiar a uno a muerte».

De acuerdo con todo esto 6,54 («Quien come mi carne y bebe mi sangre») y 6,57 («Así como el Padre que me ha enviado vive, y yo vivo por el Padre, así quien me come, también él vivirá por

mí») sólo pueden entenderse en un sentido literal. En el último versículo se echa de ver con toda claridad que ahí «carne» no significa otra cosa que el cuerpo vivo del Señor, el propio Señor (ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ). En contra de una interpretación simbólica o metafórica hablan todos los versículos siguientes, y de modo muy particual 53-56, en los que Cristo, afrontando la duda de «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?», sólo responde: «Mi carne es realmente un manjar y mi sangre es realmente una bebida... Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.» Si más adelante, en Jn 6,62-68, habla Jesús diciendo que sus palabras son «espíritu y vida», y que «el espíritu es quien da la vida», lo único que pretende es contraponer la recepción «espiritual», es decir, creyente, a la manducación puramente naturalista y cafarnaíta. Asimismo la confesión de Pedro «Tú tienes palabras de vida eterna» y «Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (69s), no es más que una respuesta a la invitación del Señor a una recepción espiritual y creyente de este manjar. La interpretación literal de este discurso constituye también la base de la primera gran resolución cristológica del concilio de Éfeso (431), que trata de «la carne vivificante del Señor» (D 123).

2. Tomando como base el texto griego, y dejando de lado la interpretación literal, se puede llegar a una multitud desconcertante de opiniones, como demuestra el libro de CHR. RASPERGER, *Ducentae verborum: Hoc est corpus meum etc., interpretationes* (1577). R. BELARMINO († 1621) reduce las diversas opiniones a 10 grupos *(De eucharistia* I 8: *Op. omn.*, ed. J. Fevre, París 1873, IV, 24s), con cuatro errores sobre la palabra *hoc*, dos sobre la palabra *est*, tres sobre *corpus* y uno sobre *meum*. Esencialmente todos los errores pueden compendiarse en tres grupos:

a) La cópula *est* se interpreta en un sentido traslaticio y símbólico (= significa). En apoyo de esta interpretación se aducen numerosas afirmaciones metafóricas de la Escritura, como Mt 13,38 («el campo es el mundo»), Ap 1,20 («los siete candeleros son las siete iglesias»), 1Cor 10,4 («pero la roca era Cristo»). Una expresión traslaticia, un tropo, sólo se debe admitir: 1) cuando

la naturaleza del asunto (imágenes, parábolas, alegorías) o el uso lingüístico (metonimia, sinécdoque) así lo requieren (cosa que no ocurre en el relato de la institución); 2) cuando una sustancia completa se predica de otra sustancia completa (por ejemplo, «yo soy la vid»); lo que no ocurre aquí, pues la palabra indicativa «que» (aquí, esto) no es ningún objeto, e incluso en el texto griego podría interpretarse a lo sumo como «esto que tengo aquí en mis manos». 3) cuando existe una mutua correspondencia debido a una expresión trópica (por ejemplo, Jn 3,14: la serpiente de bronce como imagen del crucificado). Tampoco es éste el caso en las palabras de la institución. Fue sobre todo Zuinglio el que se esforzó por imponer esta interpretación trópica.

b) La palabra cuerpo = σῶμα se entendió en sentido metafórico como «imagen de mi cuerpo». Esta interpretación fue defendida especialmente por Ecolampadio y Calvino; este último se remitía a las frases paralelas de Gén 17,10 *Hoc* (la circuncisión) *est pactum meum* (señal de mi alianza) y de Éx 12,11. Pero aun estas referencias no tienen valor alguno ni siquiera literalmente, pues en ambos casos el primer miembro es un rito.

c) La palabra indicativa *hoc* o *hic* la entendió Buenaventura del *terminus a quo* (= el pan que se va a transformar). Escoto del *terminus ad quem* (= el cuerpo del Señor: esta interpretación responde perfectamente a la expresión del arameo, donde no existe la cópula), Tomás de Aquino, Belarmino y otros de la sustancia en general, sin una determinación específica; exposición que responde muy bien a la doctrina de la transustanciación. Digamos una vez más, para terminar, que estas cuestiones lingüísticas no tienen ya gran importancia de cara al texto arameo.

3. La doctrina de la Iglesia ha encontrado su expresión definitiva en el concilio de Trento (sesión XIII, celebrada el 11-10-1551), que proclama: «Si quis negaverit in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri vere, realiter, substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, an. s.» = Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la eucaristía se contiene verdadera, real

y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad, de nuestro Señor Jesucristo y, por ende, Cristo entero; sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia, sea anatema (D 883 — DS 1651). El *substantialiter* había encontrado su primera expresión en la profesión de fe que Berengario hubo de pronunciar en el concilio VI de Roma, del año 1079:

«Yo, Berengario, creo de corazón y confieso de boca que el pan y el vino que se ponen en el altar, por el misterio de la sagrada oración y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Jesucristo nuestro Señor, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salvación del mundo, estuvo pendiente en la cruz y está sentado a la diestra del Padre; y la verdadera sangre de Cristo, que se derramó de su costado, no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia, como en este breve se contiene, y yo he leído y vosotros entendéis...» (D 355 — DS 700).

El concilio Lateranense IV (1215) ha refrendado esta misma doctrina (D 430 — DS 802). El *vere* tiene su fundamento en Jn 6,32 y se remonta sobre todo a Tomás de Aquino, quien enseñó que sólo este realismo en la interpretación de las palabras de Jesús responde: 1) a la perfección del sacrificio neotestamentario (cf. Heb 10,1); 2) al amor de Cristo que le llevó a la encarnación del Logos y le presionó y le obligó a permanecer corporalmente y para siempre entre nosotros para que nosotros permanezcamos en él (Jn 6,57), y 3) a la perfección de la fe cristiana, que cree, agradecida, en Dios que obra maravillas (Sal 107,8.15.21.31: ST III q. 75, a. 7). El *realiter* se refiere sobre todo a la identidad real entre el Cristo sacramental y el Cristo histórico, doctrina que se acentuó cada vez más en la Iglesia occidental, especialmente a partir de Pascasio Radberto.

Los nueve primeros siglos no conocieron ninguna disputa sobre esta doctrina, y las exposiciones aparentemente simbólicas hay que explicarlas por las circunstancias momentáneas y por el lenguaje de cada uno de los teólogos (cf. A. ARNAULD, *La perpétuité de la*

foi de l'église touchant l'eucharistie, 3 vols., París 1669-1674). Los textos litúrgicos más importantes, que revelan de igual modo el realismo de la interpretación eclesiástica de la eucaristía, están reunidos en la obra de J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, «Flor. patrist.» fasc. 7, Münster 1935-1937.

En general, aunque no siempre con la claridad suficiente, se distinguieron *tres modos de existencia en Cristo:* 1) el *status connaturalis mortalis* en Palestina y sobre la tierra (el Jesús histórico); 2) el *status connaturalis gloriosus* (el Cristo glorificado); 3) el *status sacramentalis* (Cristo en la eucaristía y en el sacrificio de la misa), que a menudo se denomina típico, antitípico o simbólico, pero que en modo alguno pretende negar la presencia real. Así, también Agustín hablaba de *una triple manducación* de la eucaristía: 1) una manducación cafarnauntica sin fe; 2) una manducación puramente sacramental en estado de pecado mortal y sin el efecto de la gracia; 3) una manducación digna sacramental y espiritual *(spiritualiter et sacramentaliter)* con efecto gratificante.

II. Modo de la presencia real de Cristo en el sacramento

La segunda disputa eucarística con Berengario había introducido el elemento sensualista e histórico en las elucubraciones teológicas del pensamiento germánico sobre la eucaristía, suscitando así no sólo la «doctrina de la transustanciación» — de la que hablaremos más detenidamente — sino también la cuestión de las relaciones que median entre la forma externa de pan y vino y la forma externa de Cristo; a una con el problema filosófico se desarrolló también la doctrina de la llamada «concomitancia». TOMÁS DE AQUINO había tratado estas cuestiones en su *Summa theologiae* (III q. 76) de un modo coherente, y el concilio de Trento, siguiendo el pensamiento del Aquinatense y de los escolásticos de la tardía edad media, tomó también posiciones frente a estos problemas. Indudablemente estas cuestiones han introducido una fuerte «cosificación» en la doctrina eucarística; pero vamos a exponerlas brevemente, debido a que algunas de aquellas afirmaciones revisten gran importancia para la «piedad eucarística».

1. El punto esencial suena así: *En la eucaristía está presente Cristo vivo con su carne y su sangre, con su cuerpo y su alma, con la divinidad y la humanidad* (D 874, 883 — DS 1636s, 1651). El fundamento de esta doctrina está en el hecho de que la palabra empleada por Cristo, «mi carne», indica en la lengua original al hombre vivo y entero, y al tratarse de Cristo, al Dios-hombre vivo. Jn 6,57 lo expresa así cuando dice Cristo: «Así como el Padre que me ha enviado vive, y yo vivo por el Padre, así quien me come, también él vivirá por mí.» Partiendo de una interpretación literal del relato institucional, la edad media ha formulado las siguientes diferencias: a) *Vi verborum*, en el pan está la «carne de Cristo» y en el vino la «sangre de Cristo», después de la transformación; b) *per concomitantiam*, es decir, en una interpretación más plena de estas palabras, bajo cada una de las especies está presente el cuerpo vivo de Cristo, es decir, juntas la «carne y la sangre», juntos el «cuerpo y el alma». c) En razón de la *unión hipostática* está también presente el Cristo entero, el Dios-hombre con «la divinidad y la humanidad». d) Una teología posterior, que se había alejado más del sentido llano del misterio pascual y eucarístico, aplicó esta «mentalidad lógica» a la doctrina de la *pericoresis en Dios* y declaró que en virtud de esta pericoresis está presente en la eucaristía «todo el Dios vivo y trino», el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se deduce así que el efecto de la sagrada eucaristía no es sólo la redención y santificación por Cristo, sino también una renovación creadora por parte del Padre y un comienzo de la glorificación por obra del Espíritu Santo (cf. BERNADOTTE-LIPPERT, *Eucharistia*, Munich 1927; A. GRILLMEIER, *Missio eucharistica*, en GuL 31 [1958] 166-172).

2. Todo esto que en la alta edad media aún se veía de una forma conjunta, y que la tardía edad media había diferenciado, lo expone el concilio de Trento con todo detalle: a) *en cada una de las dos especies* se contiene Cristo entero (D 885, 698 — DS 1653, 1321; 1Cor 11,27 habla del que se hace reo de la carne *y* sangre de Cristo por la manducación indigna del pan *o* la bebida indigna del vino); b) Cristo entero está totalmente presente *en cada parte material* de la hostia o del vino, al menos después

de ser divididos (D 885 — DS 1653). Desde Eudes de Ourscamp († 1150) se mantuvo esta doctrina en relación con la partición litúrgica de la hostia y habida cuenta de que Cristo partió el pan en la última cena. A esto se debe la veneración de cada partícula, con lo que el problema de la «cosificación» vuelve a cobrar actualidad en la doctrina de la transustanciación; c) ciertamente que la eucaristía se ve todavía sólo de un modo filosófico, cuando se plantea la cuestión, como en la escolástica tardía, de si antes de la partición del pan o de la división del vino está totalmente presente en cada una de las partes del todo. La razón de este problema no estaba en una falsa concepción física, sino en la afirmación de que la presencia del Cristo entero en las especies materialmente limitadas sólo hay que entenderla de un modo analógico a la presencia del alma entera del hombre en un cuerpo material y limitado. La edad media enseñaba expresamente que el alma entera está presente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes (ST I q. 76, a. 8; cf. AGUSTÍN, *De Trin.* VI 6: PL 42,929); y es que bajo el alma entendía justamente el ser personal, con lo que el hombre puede decir con verdad y en un sentido auténticamente personal que cada uno de sus miembros es miembro de su cuerpo. La presencia de Cristo en el sacramento no hay que entenderla de un modo material-físico, sino mistérico y personal.

III. Causa formal de la presencia real: doctrina de la transustanciación

1. *Datos históricos*

Desde muy temprano se esforzaron los teólogos de la Iglesia por entender la presencia real de Cristo, al intentar comprender el «proceso» que condujo a esta presencia real. El pan mismo no puede ser Cristo: el misterio de fe de la presencia real sólo se convierte en una realidad cuando se han pronunciado las palabras de Cristo sobre el pan y sobre el vino. ¿Qué ocurre cuando se han pronunciado esas palabras? Tampoco el pan puede ser la materia en la que Cristo habita y está presente. Semejante forma externa de concebir el problema fue defendida expresamente por

Nestorio (431) en su cristología, pero condenada ésta, tampoco resultó aplicable a la doctrina eucarística. Ni puede el pan por sí mismo ser signo natural de Cristo; por el contrario, esa realidad material debería ser más bien un obstáculo para referirse el Señor glorificado.

A. Diversos conceptos y analogías de los teólogos griegos:

a) *Hacerse, fieri* = γίγνεσθαι. En Ireneo nos encontramos con la primera reflexión teológica sobre el proceso que conduce a la presencia real de Cristo en el pan. Su enfrentamiento con la gnosis le permitió poner de relieve la realidad de la encarnación del Logos al igual que la eucaristización del pan y del vino sobre los que se ha pronunciado la palabra de Dios; le permitió acentuar asimismo la constante «corporeidad» de Cristo en este mundo, porque en una concepción espiritualista, como la que los gnósticos defendían con su idea maniquea del cuerpo, el hombre no habría sido redimido precisamente en su corporeidad y caducidad. Hemos sido redimidos porque el Logos se hizo hombre corpóreo en Cristo «con carne, huesos y nervios», y con ese su cuerpo alimente el nuestro. En este contexto habla IRENEO de que «el cáliz mezclado y el pan preparado» perciben (ἐπιδέχεται Cf. PLATÓN, *Tim.* 51A; 58D) la palabra (λόγον) de Dios, y se hace (γίγνεται), la eucaristía de la sangre y del cuerpo de Cristo, de los que surge la consistencia (ὑπόστασις = substancia) de nuestra carne. «¿Cómo pueden (los gnósticos) negar la posibilidad de que la carne reciba el don de Dios, que es la vida eterna, la carne que se alimenta de la sangre y de la carne de Cristo y que es miembro suyo (Ef 5,30)?» *(Adv. haer.* v 2,2-3: PG 7,1124ss). Ese «hacerse» (γίγνεσθαι) tiene su *analogía histórico-salvífica en la encarnación del Logos* (Jn 1,14). En este mismo contexto, y comentando 1Cor 10,16, vuelve a decir IRENEO: «La sangre sólo procede de la carne, de las venas y de la restante sustancia humana, en que se ha convertido realmente la Palabra de Dios» (Jn 1,14; *Adv, haer.*, ibid. 1125). «El vino y el pan reciben la palabra de Dios y se convierten en eucaristía, es decir, en cuerpo y sangre de Cristo (εὐχαριστία γίγνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καί αἷμα τοῦ Χριστοῦ).

Esta doctrina ya la había preparado JUSTINO Mártir, quien dice en su primera *Apología:* «Al igual que Jesucristo nuestro

Redentor, al hacerse carne por el Logos de Dios, asumió carne y sangre para nuestra salvación, así hemos aprendido que el alimento consagrado con una súplica al Logos que procede de él (de Dios) y con acción de gracias, es la carne y la sangre de nuestro Jesús humanado, con cuyo alimento se nutre nuestra carne y nuestra sangre mediante la transformación (μεταβολή, I 66: PG 6,428s). De forma reverente no se emplea aquí una expresión filosófica, sino bíblica, para señalar el hecho del cambio; y justamente por su analogía con el misterio de la encarnación, dicha expresión es singularmente adecuada para explicar *el misterio de la eucaristía.* Como en Cristo sólo se ve al hombre, aunque esté ante nosotros el Dios-hombre y redentor, así también en la eucaristía sólo se ve pan y vino, aunque tengamos ante nosotros la realidad de Cristo y de su sacrificio redentor. Tan serio y real como el hecho de la «encarnación de Dios» es el acontecimiento o proceso que convierte el pan y el vino en eucaristía. No puede encontrarse una afirmación más importante, aunque otras expresiones filosóficas puedan ayudar algo a nuestro pensamiento natural.

b) *Santificar* = ἁγιάζειν. Empecemos por referirnos a otra expresión bíblica que tiene su origen en el ordenamiento cúltico de la eucaristía. Ya la *Didakhe* (9,5) llama a la eucaristía «lo santo» (ἅγιον). Aludiendo a Mt 7,6, aparece en las liturgias más antiguas, especialmente en las sirias, el grito del diácono antes de la comunión: «¡Lo santo para los santos!» *Santo* en el sentido bíblico *es lo que está segregado de lo profano, destinado al servicio de Dios y lleno de lo divino.* Especialmente en Juan (6,69; 1Jn 2,20; Ap 3,7) a Cristo se le llama «el Santo de Dios» por razón de su ser divino. Al mismo tiempo en el Antiguo Testamento lo santo es también un término sacrificial y «santificar» (=ἁγιάζειν) tiene el sentido de convertir algo *en ofrenda sacrificial delante de Dios,* como aparece claramente en el discurso de despedida de Jesús cuando dice: «Y por amor de ellos me santifico (me consagro, hago de mí una ofrenda para el sacrificio) para que ellos sean también santificados (se conviertan en ofrenda sacrificial)» (Jn 17,19).

Así dice CLEMENTE DE ALEJANDRÍA que la eucaristía es «el manjar, es el Señor Jesús, el Logos de Dios que es Espíritu encarnado, carne santificada y celeste» (πνεῦμα σαρκούμενον, ἁγιαζο-

μένη σάρξ οὐράνιος; *Paid* I 6,43: PG 8,301). De modo parecido se expresa ORÍGENES refiriéndose a 1Tim 4,5 (ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καί ἐντεύξεως, afirmando que la eucaristía es el «pan santificado por la palabra de Dios y por la oración» *(In Mt* 11,14: PG 13,948d; 949b); la califica de «el cuerpo típico y simbólico de Cristo», y prosigue: «Mucho habría que decir sobre el Logos mismo, que se ha encarnado y es verdaderamente comida; quien la come vivirá eternamente, pues un hombre malo no la puede comer (realmente)» (ibid. 852a). Otros teólogos posteriores interpretan este «santificar» con el nuevo «concepto de cambio»; entre ellos JUAN CRISÓSTOMO que dice: «Nuestro sacrificio actual... no es menor que aquél (el de la última cena), porque tampoco este nuestro lo santifican los hombres, sino el mismo que también santificó aquél» *(In Tim* 2,2: PG 62,612).

c) *Transformar* = μεταβάλλειν. He aquí un término filosófico que se emplea para esclarecer el proceso por el que el pan se convierte en la eucaristía, y que se utilizó primero para comentar el relato del *milagro de Caná* (Jn 2,1-10) donde el agua se convirtió en vino. JUAN (Cirilo) DE JERUSALÉN dice de la eucaristía: «Después que hemos sido santificados con estos cánticos espirituales (prefacio), rogamos al Dios clemente que envíe el Espíritu Santo sobre los dones presentados, que convierta el pan en cuerpo y el vino en la sangre de Cristo; lo que toca el Espíritu Santo queda siempre santificado y transformado» (τοῦτο ἡγίασται καί μεταβέβληται - *Cat. myst.* V 7: PG 33,1113-1116). Y razona esta transformación con estas palabras: «Antes había transformado (μεταβέβληκεν) en Caná de Galilea (Jn 2,1-10) el agua en vino, que luego se ha transformado en su sangre; ¿por qué no había de merecer crédito cuando convierte el vino en su sangre?» (μεταβαλλών) ibid. IV 2,1097-1100). El término parece estar preparado por el «cambio» que experimentan en nosotros los alimentos que ingerimos. Ya se había referido a ello JUSTINO en su *Apología* (I 66: PG 6,428s), porque la eucaristía es un alimento (τροφή) que alimenta nuestra sangre y nuestra carne por medio de la transformación (μεταβολή). El término «cambio» no hay que entenderlo ciertamente en el sentido espectacular que prentendían darle los gnósticos ya en el siglo II. IRENEO refiere del gnóstico Marcos

que al celebrar su eucaristía se había servido de una treta para hacer que el cáliz lleno de vino blanco se cambiase en rojo, herviese y se desbordase, con el fin de demostrar que su secta poseía la verdadera eucaristía *(Adv. haer.* I 13,1s: PG 7,577-581).

d) *Cambiar* = μεταποιεῖν, μεθιστάναι. De otro tipo es el término que encontramos quizá por primera vez en GREGORIO DE NISA, y que a menudo se empleó después en el sentido de «transformar». Según él, el alma participa de lo divino mediante la fe espiritual, y el cuerpo debe también participar de lo divino de una forma corporal a través del manjar. Esto ha sido posible por la encarnación de Cristo y porque Cristo, a través del pan y del vino eucarísticos, se ha convertido en alimento del cuerpo. Pero, así como el Logos no sólo ha asumido la naturaleza humana, sino que la ha elevado a su propio ser divino, así también la eucaristía no solamente opera una participación de Cristo, sino que esa elevación del hombre llega a la unión con el Logos. La unión con el Logos en la encarnación, la recepción del alimento en el cuerpo, la elevación de la naturaleza humana hasta la inmortalidad del Logos por medio del manjar eucarístico, son otros tantos procesos que tienen su razón de ser misteriosa y profunda en la unión íntima de lo bajo con lo sublime. Tales procesos de «apropiación interna» se traducen con «cambiar» = μεταποιεῖν, que significa tanto la posesión interna como la transformación creadora (ποιεῖν es en Gén 1,1 el verbo que señala el acto creador de Dios). Así escribe GREGORIO DE NISA: «Mediante la unión con el Logos de Dios el cuerpo queda elevado a la dignidad divina (μετεποιήθη). Por eso creemos con razón que también ahora el pan, santificado por el Logos de Dios (ἁγιαζόμενον ἄρτον), se ha cambiado en el cuerpo del Logos divino (μεταποιεῖσθαι) Pues, también aquel cuerpo (el del Jesús histórico) era pan en potencia (porque tenía que vivir del pan). Fue santificado por la inhabitación (ἐπισκήνωσις) del Logos, que habitó en la carne (Jn 1,14). Al igual que el pan transformado en aquel cuerpo (μετεποιηθεὶς ἄρτος) fue elevado (μεθίσθη) hasta desplegar una eficacia divina, eso mismo acontece ahora y de igual modo. Pues allí la gracia del Logos se creó (ἐποιεῖτο) un cuerpo santo que tenía su consistencia por el pan, y que por ello era en cierto modo también pan; de forma pare-

cida aquí, como dice el Apóstol, el pan santificado por la palabra de Dios y la oración (1Tim 4,5) no se convierte en cuerpo del Logos en cuanto comida y bebida, sino en cuanto que se transforma (μεταποιούμενος) directamente en el cuerpo mismo del Logos, como el propio Logos ha proclamado de sí mismo: ¡Esto es mi cuerpo...! Por eso en su epifanía el Logos se ha mezclado con la naturaleza humana caída, a fin de que mediante la comunión con la divino lo humano se divinice (μεταποιούμενος). Por eso se injerta en todos los que creen en el orden de la gracia por medio de su carne, se injerta en todos aquellos cuya existencia se mantiene de pan y vino. Y así se mezcla con los cuerpos de los creyentes como por una unión con lo inmortal, a fin de que también el hombre participe de la inmortalidad. Esto lo ha asegurado en cuanto que por la fuerza operativa de la *eulogía* (bendición) ha transformado de raíz la naturaleza de las cosas visibles en (aquello) inmortal (μεταστοιχείωσας = *transelementata; Or. cat.* c. 37: PG 45,96s).

De modo similar enseña CIRILO DE ALEJANDRÍA: «No hemos de pensar que los elementos visibles sean únicamente *typos*, sino que por un misterio del Dios omnipotente, se cambian (μεταποιεῖσθαι) realmente en el cuerpo y sangre de Cristo destinados al sacrificio. Cuando nosotros los consumimos nos apropiamos la fuerza de Cristo que vivifica y nos hace santos» (τὴν ζωοποιὸν καί ἁγιαστικὴν δύναμιν του X. *In Mt* 26,27: PG 72,452). JUAN DAMASCENO expresa tanto la realidad de este proceso transformado como el misterio de fe que se esconde bajo él cuando dice: «El cuerpo (de Cristo en el cenáculo) está unido realmente con la divinidad; es el cuerpo nacido de la santa Virgen, y no porque ese cuerpo que se ofrece haya vuelto a descender del cielo, sino porque el pan y el vino se han cambiado (μεταποιοῦνται) en el cuerpo y sangre de Dios. Si preguntas el modo y forma con que esto acontece, te bastará saber que (esto sucede) por el Espíritu Santo, al igual que también el Señor recibió en sí y para sí una existencia carnal de la santa Virgen por el Espíritu Santo. Lo único que sabemos es que el Logos de Dios es verdadero, eficaz y omnipotente, aunque el modo permanezca inescrutable» (ὅτι ὁ λόγος τ.θ. ἀληθής ἐστι καί ἐνεργής καί παντοδύναμος, ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνετος *De fide orth.* IV 13:

PG 94,1144s). Para aclarar esta idea recurre también el Damasceno a la transformación que la comida y la bebida experimentan en nuestro cuerpo.

e) *Transelementación* = μεταστοιχείωσις. La profundidad del misterio se manifiesta más todavía en la palabra de GREGORIO DE NISA que hemos citado antes, μεταστοιχείωσις = *transelementatio*, que equivale a un cambio de naturaleza o esencia y que Gregorio explica en otro pasaje desde el misterio de la encarnación cuando declara: «El poder del Altísimo, una esencia sin materia y sin forma, ha asumido como hipótasis la forma de siervo que tomó de la Virgen, la ha elevado a su propia altura, en cuanto que la ha transelementado (μεταστοιχειώσασα) en la naturaleza divina y simple (sin mezcla)» *(Adv. Apol.* 25: PG 45,1177C). Tal vez sea esta palabra la que está más cerca del término medieval de *transsubstantiatio.*

f) *Cambio de sentido* = μεταρρυθμίζειν - ματασκευάζειν. JUAN CRISÓSTOMO recurre a estos nuevos términos para aclarar este misterioso proceso por el cual el cuerpo y sangre de Cristo se hacen presentes en el pan y en el vino. Dice así a propósito de las palabras transformadoras de Cristo: «Esta palabra transmuta (μεταρρυθμίζειν) los dones presentados» *(De pro. Jud.* I: PG 49,380,389). El sentido ordinario de la expresión afirma que los dones ofrecidos, a saber, el pan y el vino como alimentos del cuerpo físico, adquieren un «sentido» nuevo y esencialmente distinto por el hecho del cambio. A renglón seguido habla el Crisóstomo de la nueva actitud del hombre frente al pan y amonesta contra una recepción indigna, como la que realizó Judas. En el mismo contexto emplea el gran predicador la palabra μετασκευάζειν que equivale a transmutar: «Nosotros (los sacerdotes) tenemos la dignidad de servidores (en el sacrificio de la misa); pero él (Cristo) es el que santifica y transmuta» (ὁ δὲ ἁγιάζων καί μετασκευάζων αὐτός *In Mt* 82,5: PG 58,744). Se podrían comparar estos términos del Crisóstomo con las nuevas tentativas de E. H. Schillebeeckx que califica el misterio del cambio como una «transfinalización objetiva», como un cambio esencial del sentido que tiene el ser de una cosa (para este término, cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV 23: PG 8,1357C).

Estas afirmaciones manifiestan la seriedad y el sentido realista con que se aceptaba «el hecho del cambio», así como la atención que se prestó desde el principio a su carácter mistérico. Lo que se le plantea al creyente en el misterio histórico-salvífico de «la encarnación del Logos» intenta aclararlo el pensamiento humano recurriendo a los misterios naturales del cambio del agua en vino en Caná o del cambio del alimento y de la bebida en nuestra naturaleza corporal; los términos empleados por el Crisóstomo agregan una consideración finalista tomada del estoicismo. Lo decisivo para todo el proceso ulterior fue que con estas consideraciones *se puso la naturaleza del misterio eucarístico en relación directa con el misterio de la encarnación*, y en esa relación deberá mantenerse si queremos entenderlo de la forma adecuada y creyente que tuvo en la primitiva Iglesia cristiana.

Los *padres latinos* no agregan nada nuevo, aunque AMBROSIO subraye de modo muy particular el realismo del cambio eucarístico relacionándolo con el Cristo histórico *(Vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est, verae ergo carnis illius sacramentum est* = La verdadera carne de Cristo, que fue crucificada y sepultada, de esa verdadera carne es sacramento (la eucaristía); *De myst.* IX 51-54: UL 16,406s); mientras que AGUSTÍN, desde su platonismo, propende más a una concepción finalista y a un realismo simbólico («Nisi manducaveritis carnem... [Jn 6,53]... Figura ergo est praecipiens passioni dominicae esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit» = Es, pues, una imagen (la eucaristía) que nos manda participar en la pasión del Señor y recordar para nuestra edificación y salvación que su carne fue crucificada y herida por nosotros», *De doctr. christ.* III 16,24: PL 34,74s).

B. Con motivo de la primera disputa eucarística con Pascasio Radberto, se sistematizaron aún más las distinciones que Agustín, Ambrosio y Jerónimo habían introducido en la doctrina eucarística. Así escribe RATRAMNO a la primera de las preguntas de Carlos el Calvo: «quod corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in ecclesia percipiuntur, figurae sint secundum speciem visibilem at vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam

verbi, corpus et sanguis vere Christi existunt»: el cuerpo y la sangre de Cristo que los fieles reciben con la boca en la Iglesia, son respecto de la forma visible imágenes *(figurae)*, mas por lo que hace a la sustancia invisible, es decir, al poder de la palabra divina, existen realmente como cuerpo y sangre de Cristo *(De corpore et sanguine Domini* c. 49: ed. Bakhuizen, Amsterdam 1954, p. 46; PL 121,147). A la pregunta segunda sobre la identidad entre el Cristo histórico y glorificado con el Cristo sacramental, responde Ratramno distinguiendo claramente tres formas de existencia (cap. 89), y poniendo de relieve que la existencia sacramental de Cristo consiste *in significatione* (cap. 69), que para quien le recibe significa *spiritus et vita* (cap. 83) y que en el culto aparece *in memoria* (cap. 101s).

Sólo con ocasión de *la segunda disputa eucarística* contra Berengario (1044) se desarrolló un nuevo término para indicar el proceso del cambio, lo que dio origen a una nueva concepción teológica de la eucaristía. Ahora la cuestión de la presencia de Cristo en el sacramento se independizó de las cuestiones de la salvación — el pan para la vida del mundo — y de la Trinidad — el Espíritu como consagrante — con las que hasta entonces había ido vinculada. Siguiendo a AMBROSIO *(De myst.* IX 51-54: PL 16,406s; cf. *De sacram.* IV 4s; ibid. 443-446), se estableció una vinculación entre la idea del cambio y la idea de creación, contraponiendo entre sí como realidades independientes el pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Cristo. En contra de la interpretación cafarnaíta de Pascasio, que todavía se deja sentir en la fórmula de abjuración que el cardenal Humberto de Silva Candida propuso en 1049 a Berengario (PL 148,1455), declaraba ya LANFRANCO (1050) en su réplica a Berengario: «Credimus terrenas substantias... converti in essentiam dominici corporis reservatis ipsarum rerum speciebus» (c. 18: PL 150,430). GUITMUNDO enseñaba en 1070: «Panem et vinum altaris Domini in corpus et sanguinem Christi substantialiter commutari» (PL 149,1488B), al igual que el pan y el vino «substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri» (D 355 — DS 700).

De importancia decisiva son las reflexiones de ALGER DE LIEJA

(ca. 1120) quien, siguiendo los pasos de Ambrosio al comparar la eucaristía con el milagro de la creación de la nada y con la transformación de la vara de Aarón en una serpiente, expuso detalladamente las cuestiones de la relación en que se encuentran la realidad del cuerpo del Señor y la realidad de las especies del pan y del vino después del cambio, los problemas de la presencia espiritual y real, de la presencia local del cuerpo de Cristo en el cielo y sobre el altar, de la unidad del sacrificio de Cristo y de los muchos sacrificios que se celebran sobre el altar. Acerca del proceso transformador escribe: «Nec de nihilo credatur corpus Christi creari in sacramento secundum primariae naturae originem nec panis formam mutari secundum naturae communicatam consuetudinem, sed novo et inaudito modo ita mutari substantiam panis in substantiam corporis Christi, ut panis non sit, sed appareat esse quod fuerat, et corpus Christi non desistat esse quod erat»: Ni se crea que en el sacramento el cuerpo de Cristo es el producto de un acto de creación de la nada, según el origen de la primera naturaleza, ni que la forma del pan se transforme de un modo conforme a su propia naturaleza; sino que la sustancia del pan se convierte en la sustancia del cuerpo de Cristo de un modo nuevo e inaudito, hasta el punto de que ya no es pan, sino que parece ser lo que era antes, y el cuerpo de Cristo no deja de ser lo que era *(De sacr.* I 9: PL 180,768).

Tal vez debamos a la escuela de Gilberto de Poitiers († 1154) el desarrollo del concepto de «transustanciación», en cuanto que contrapone la *substantia* a los *accidentia* (y no sólo *species:* cf. PEDRO LOMBARDO [† 1160], *Sent.* IV d. 11, c. 2, n. 106: ed. Quaracchi 1916, II 803), de tal modo que Pedro de Poitiers († 1205) en su libro de las *Sentencias* ya puede distinguir tres tipos de cambio: la transformación simultánea de materia y forma (de un huevo sale un pollo), un cambio que sólo afecta a la forma (el pan blando se transforma en pan duro), o el cambio que se da en la eucaristía cuando dice: «Substantia panis in substantiam corporis Christi transit, manentibus tamen omnibus proprietatibus, quae erant in pane». Y después de responder a las diversas objeciones, precisa más este cambio: «Iste panis vertetur in corpus Christi; transibit, et quoties sumuntur ibi verba ad mutationem per-

tinentia, concedi potest, praecipue tamen cum dicitur "panis iste transsubstantiatur in corpus Christi", quia nullum verbum adeo proprie hic ponitur sicut "transsubstantiari", quia substantia in substantiam transit, manentibus eisdem proprietatibus» = Este pan se convertirá en el cuerpo de Cristo, pasará *(transibit);* cuantas veces se pronuncian las palabras relativas al cambio, puede esto admitirse, pero especialmente cuando se dice que «ese pan se transustancia en el cuerpo de Cristo» (pues ninguna palabra es aquí tan adecuada como (la palabra) transustanciar, porque es la sustancia la que pasa a ser otra sustancia, aunque permaneciendo las mismas propiedades *(proprietates, Sent.* V c, 12: PL 211, 1247 B; cf. 1246 C y D). Tras rechazar la expresión *transformari,* subraya una vez más: «Facta transubstantiatione panis in corpus, non remanet ibi panis» (ibid. 1248 A). Quien sostiene aquí los accidentes, sólo lo sabe, dice Pedro, aquel que ha operado el cambio: Dios (ibid. 1248 C).

INOCENCIO III emplea ya esta palabra como un término corriente en su obra sobre el sacramento del altar (IV cap. 7, cap. 19 y 20: PL 217,859; cf. 869-871). «Porro cum panis transsubstantiatur in corpus, itaque rationale animatum, videtur quod panis transsubstantiatur in hominem, et pari ratione in Christum transsubstantiatur et ita in creatorem...» (ibid. 869). Término que introduce también en el decreto del concilio Lateranense IV (1215): «Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro»: Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contienen verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro (D 430 — DS 802; cf. MANSI XXII 982; HEFELE V 78s). Es significativo que por las mismas fechas también la Iglesia oriental, en el sínodo de Constantinopla (26-1-1156), celebrado bajo el emperador Manuel I Comneno y el patriarca Lucas, emplee expresamente, hablando de la eucaristía, el término *metastoikheiosis.*

La alta escolástica aceptó este término ya definido, aunque se esforzó con libertad por una mejor comprensión teológica de «substantia». Quien desarrolló de un modo más consecuente la doctrina de la transustanciación fue TOMÁS DE AQUINO (ST III qq. 75-77). La controversia en torno a este concepto se puso de manifiesto en la disputa de EGIDIO ROMANO con Tomás de Aquino en su obra *Centum theoremata,* en la crítica de Ricardo de Mediavilla y de Guillermo de Ware, pero sobre todo en DUNS ESCOTO que, al lado de la *transsubstantiatio* corriente (= *transitio totalis substantiae in substantiam, Ord.* IV d. 11, q. 1 et 2 [XVII 319]), distingue una *transsubstantiatio productiva* (para el paso del *non esse in esse,* ibid. q. 4, n. 16 [458]) y una *transsubstantiatio adductiva* = *transitus substantiae in substantiam quantum ad hic esse* (ibid. 458). Guillermo de Ockham llevó a cabo una crítica disolvente de este concepto, pues para él el concepto de sustancia está esencialmente determinado por el concepto de cantidad (cf. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philos. Theolog. des Wilhelm von Ockham,* Wiesbaden 1956, 174-253). A los armenios, que defendían una opinión más espiritualista, les exigió el papa Benedicto XII en 1341 la profesión de fe en la transustanciación (D 544 — DS 1018). El concilio de Trento en la sesión XIII, de 1551 (D 884 — DS 1652), mantuvo la doctrina de la transustanciación en el sentido que le dio santo Tomás.

C. *Doctrina de la empanación.* Es significativo que desde la segunda disputa eucarística de la edad media se fuera rechazando cada vez más la doctrina de que el cuerpo de Cristo estaba presente en el pan, continuando el pan (doctrina de la empanación) hasta llegar a la doctrina de la transustanciación tal como la expuso Tomás de Aquino. Sólo Juan de París volvió a tomarla en consideración (1280) como una posibilidad más, y Durando de San Porciono († 1334) la expuso bajo una forma nueva: en la transustanciación sólo cesa la forma sustancial de pan y vino, pero se mantiene la materia, portadora de los accidentes. Después de Lutero y Ossiander esta doctrina volvió a experimentar un cierto florecimiento, a pesar de la fórmula del Tridentino, por obra de la exposición eucarística de A. Rosmini-Serbait († 1855), quien creía definir de un modo satisfactorio el cambio del pan y del

vino afirmando que eran animados por el alma de Cristo (D 1919 — DS 3229). El fallo de esta doctrina está en que, intentando aclarar el sentido de la eucaristía, llega a una formulación espiritualista que no tiene bastante en cuenta la realidad de la presencia.

La Iglesia oriental coincide esencialmente con la Iglesia romana en la doctrina de la transustanciación, aunque no se interese por las precisiones de la filosofía aristotélica y subraye más el carácter inescrutable del misterio en el sacramento de la eucaristía. La Iglesia anglicana reconoce tanto la doctrina luterana como la calvinista y, en los anglo-católicos, también la católica.

D. *La transfinalización.* Los nuevos intentos por dar una adecuada respuesta católica a la interpretación del sacramento de la eucaristía parten sobre todo del nuevo énfasis que se da a la cuestión del sentido o finalidad. Así, ya en 1959 B. WELTE intentó explicar el sentido del cambio eucarístico mediante un nuevo «sistema de relación», por el que una cosa, por ejemplo, se convierte en alimento o un paño corriente en bandera (cf. *Aktuelle Fragen zur Eucharistie,* Munich 1960, 190-194). Al mismo propósito obedecía la explicación dada aquel mismo año de 1959 por H. R. SCHLETTE a la comunión eucarística como una «comunicación personal» *(Kommunikation und Sakrament* [Qq. disp. 8], Friburgo de Br. 1960); ideas parecidas defendió también K. RAHNER *(Das Geheimnis unseres Christus,* Munich 1959, 12-18). En esta dirección se movía principalmente P. Schoonenberg S.I. (1964), quien entendía asimismo la doctrina de la transustanciación en su forma tradicional como una presencia espacial, y la criticaba reclamando en su lugar la presencia y comunicación personales que se dan en la presencia litúrgica; en su opinión la transustanciación debe entenderse como «transfinalización» o «transsignificación». En 1965 el capuchino L. SMITS *(Fragen um die Eucharistie)* arremetía contra la interpretación estática de la doctrina de la transustanciación y quiso sustituirla por una explicación analógica respecto de la unión hipostática. «El pan consagrado no es el cuerpo mismo de Cristo, sino el pan asumido por Cristo, y como tal su cuerpo.» Smits hablaba de una «transesenciación». Le replicó el jesuita S. Trooster, que volvió a insistir en la idea de transfinalización: «Del pan terrestre se hace un alimento celestial».

Una tendencia parecida sostiene el dominico E.H. Schillebeeckx cuando distingue tres estadios en la reflexión teológica: el estadio de la fe, al que sigue el estadio ontológico —que en lenguaje medieval calificaríamos de reflexión metafísica—; estadios ambos que siguen manteniendo su vigencia. Se rechaza, por el contrario, el estadio tercero o de filosofía de la naturaleza, que Schillebeeckx ve concretado en una intelección física. El método fenomenológico, con el que pretende penetrar en el misterio, le lleva a la *doctrina de la transfinalización,* aunque la interpreta en un sentido totalmente objetivo, siguiendo la dirección de JUAN CRISÓSTOMO. El 9 de mayo de 1965 la carta pastoral de los obispos holandeses declaraba expresamente que seguía abierta la discusión sobre el modo de la presencia de Cristo en la eucaristía. Por el contrario, el 3 de septiembre de ese mismo año la encíclica MYSTERIUM FIDEI volvía a poner de relieve la antigua doctrina de la transustanciación, a la que también califica de *doctrina de la transelementación* —traduciendo el término griego μεταστοιχείωσις (cf. «Herder-Korrespondenz» 19 [agosto de 1965] 517-520; O. H. PESCH, O.P., en Klerusblatt» [1966] 119-125; 138-142; 47 [1967] 183-186; 339-342; para la crítica de J. RATZINGER a la doctrina de E. H. Schillebeeckx cf. ThQ 147 [1967] 129-158, espec. 493-497; Concilium 3 [1967] 299-304).

En esta misma línea V. WARNACH («Concilium» 44 [1968] 755-765) y J. P. DE JONG *(Eucharistie als Symbolwirklichkeit,* Ratisbona 1969) han llevado a cabo una nueva tentativa por exponer el pensamiento tradicional de la doctrina de la transustanciación mediante una nueva interpretación del pensamiento simbolista griego. Explican el símbolo como «realidad simbólica», remitiéndose Warnach preferentemente a los padres griegos, en tanto que De Jung quiere fundamentar esta nueva interpretación del símbolo en una consideración inmanente y fenomenológica del pan como alimento y del vino como bebida. El símbolo no hay que entenderlo aquí en el sentido de «signo espiritual», tal como se ha venido haciendo en el pensamiento occidental desde Berengario, sino que significa la misma realidad indicada. Tal exposición desconoce las profundas razones espirituales e históricas que movieron a la edad media germánica a transformar el concepto de símbolo;

por otra parte, en las explicaciones de De Jong no hay apoyo suficiente para las necesarias relaciones históricas, sin las que no puede exponerse adecuadamente la eucaristía como una actualización del sacrificio de Cristo.

2. *Elementos conceptuales*

El concilio Tridentino define: «Si quis negaverit mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, an. s.» = «Si alguno... negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y vino; conversión que la Iglesia Católica aptísimamente llama transustanciación, sea anatema» (D 884 — DS 1652; sesión XIII, can. 2 *de eucharistia).* Aun cuando no se aduce ninguna prueba directa de la Escritura en favor de esta doctrina, se puede decir que la «doctrina de la empanación» no responde adecuadamente al tenor literal de los relatos de la institución y de la promesa. Tampoco satisface al sentido litúrgico de la institución la simple «exposición simbólica». Como lo demuestra la historia de las teorías sobre el cambio, la fe de la Iglesia vincula a las palabras, desde los mismos comienzos, un «sentido realista», que en el lenguaje metafísico de la edad media encontró expresión adecuada en el concepto de «transustanciación».

Ciertamente que el *concepto de sustancia,* que se halla en la base de esa definición, es difícil de definir, pues siempre aparece como un concepto funcional dentro de un sistema ideológico más vasto. La «idea de sustancia» que aparece en la doctrina de la transustanciación fue desarrollada principalmente por Aristóteles y, siguiendo sus pasos, por Tomás de Aquino. «Sustancia» es una categoría que abarca las cuatro afirmaciones siguientes: significa, a) el exclusivo *ser-sujeto* frente a la pluralidad y cambio de los predicados; b) la *identidad* y unidad esencial de este sujeto consigo mismo *(essentia* = οὐσία); c) la *permanencia* de ese sujeto frente a las diversas formas en que puede manifestarse; y d) la *función de soporte de ese sujeto* respecto de las manifestaciones

esenciales y accesorias (accidentes en cuanto contrapuestos a sustancia = ὑποκείμενον: cf. ARISTÓTELES, *Met.* VII 3: 1029a 1.8; VIII 3: 1043b 30; *Cat.* 5: 2a 10-12; 4a 10-12). Más tarde santo TOMÁS distinguía claramente la *essentia* determinada por el contenido *(esse quid)*, la *substantia* determinada por la forma *(esse in se), la substantia prima* que llama *hypostasis* y, finalmente, la *subsistentia* que indica el *esse per se;* este *esse per se* aplicado a las sustancias racionales es lo que constituye el «ser persona» (ST I q. 29, a. 2 c).

Lo decisivo en el concepto de sustancia es que señala una realidad categorial y transcendental; esa sustancia no puede pertenecer al campo de lo físicamente experimentable. Es precisamente esto lo que confiere al concepto una importancia singular para explicar el proceso transformativo en la sagrada eucaristía (para el concepto de sustancia, cf. R. EISLER, *Wörterbuch der philos. Begriffe,* Berlín [4]1930, III 177-190).

Dentro de la transustanciación nosotros distinguimos un sentido intransitivo, es decir, el *hecho* milagroso *(conversio mirabilis et singularis)* por el que Cristo se hace presente sobre el altar bajo las especies, y un sentido transitivo, la misteriosa *acción de Dios* que realiza ese cambio.

Para aclarar el proceso de la *transustanciación en sentido intransitivo,* hay que distinguir: *en el objeto* (pan y vino) la sustancia (= el ser que está como apoyo de las propiedades que se manifiestan externamente y que pueden experimentarse) y los accidentes (= las propiedades que aparecen y que pueden experimentarse y definirse). Asimismo *en el proceso del cambio* hay que distinguir: el *terminus a quo* (la sustancia de pan y de vino que va a cambiarse), el *terminus ad quem* (el cuerpo y la sangre de Cristo en el que se cambiarán el pan y el vino), y el *terminus manens* o el *tertium commune* (lo que permanece igual para las dos realidades y estados), que son los accidentes de olor, sabor, forma, color, apariencia, etc. Caso de no quedar nada, para la primera sustancia significaría la pura aniquilación y para el cuerpo y sangre de Cristo una nueva creación. Como en la sustancia hay que admitir materia y forma, las dos experimentan el cambio, y no simplemente la forma de la sustancia — la transformación defendida por Durando de S. Porciano y por A. Rosmini —; cambia asimismo la materia como sujeto de la forma. Una simple transformación — como la del vino en vinagre — sería un cambio natural, no una conversión sobrenatural como la que acontece en este sacramento. El *terminus ad quem* no experimenta por ello alteración alguna en el cambio sacramental, contrariamente a lo que ocurre en cualquier cambio natural — por ejemplo, el vinagre se diversifica cada vez más del vino del que procede —; el cuerpo y la sangre del Señor preexisten al cambio y, al igual que la única muerte sacrificial de Cristo, permanecen inalterables en su forma histórica.

De acuerdo con lo dicho, no debe concebirse la *transustanciación en sentido transitivo,* es decir, el acto divino omnipotente del cambio, como un simple acto creador de Dios. Más bien se trata de un acto completamente nuevo de la omnipotencia divina, por el que actúa de tal modo sobre la sustancia de las especies que las convierte directamente en su *terminus ad quem,* el pan en el cuerpo y el vino en la sangre; en dicha conversión se mantienen totalmente inalterables los accidentes de pan y vino. Estas realidades objetivas son las que quiso expresar la teología medieval con la *transsubstantiatio.*

La diversidad de sistemas metafísicos trajo consigo el que las distintas escuelas interpretasen de distinta forma esta única verdad. Santo TOMÁS (ST III q. 75, a. 4) hablaba de un empezar a ser *(incipit fieri)* que, siguiendo a san Ambrosio, explicaba recurriendo al ejemplo del nacimiento virginal o al cambio de la vara de Aarón en una serpiente. Los tomistas posteriores hablan de una *productio* (considerada desde el *terminus ad quem)* o de una *reproductio* (vista desde el Cristo celestial). Esta última consideración indujo a DUNS ESCOTO *(Ord.* IV d. 11, q. 4, n. 14: XVII, 457s) a hablar en el cambio de una *adductio* (introducción del Señor glorificado en las especies transformadas). La dificultad de esta idea se manifiesta en que aquí no se trata sólo de hacer presente al Señor glorificado, sino más bien de hacer presente el sacrificio de su cruz.

La doctrina de la transustanciación agrega al dogma de la «presencia real de Cristo» en el sacramento *dos nuevas doctrinas:* la doctrina de que los *accidentes* de pan y vino se mantienen, aun cuando ya no continúen sus sustancias naturales, así como la

doctrina de que las sustancias del pan y del vino no son aniquiladas y sustituidas por el cuerpo y sangre de Cristo, sino que más bien experimentan una auténtica y admirable *conversión* o cambio. Bien entendida, la doctrina de la transustanciación esclarece y apoya la doctrina de la presencia de Cristo. Por eso, Pío VI en la bula *Auctorem fidei* (1794) condenó la doctrina del pseudo-sínodo de Pistoya (celebrado bajo el obispo Escipión de Ricci en 1786), según la cual había que aplicarse cuidadosamente a predicar la presencia del Cristo en el santísimo sacramento dejando de lado la doctrina de la transustanciación (D 1529 — DS 2629). Un caso de analogía que esclarece este «cambio» es el «paso» del cadáver de Jesús al cuerpo del Señor glorioso en la mañana de pascua.

IV. Duración de la presencia real

Influido por M. Bucero y Ph. Melanchton, Martín Lutero había enseñado desde 1536 que la presencia real de Cristo sólo se da en el momento de la recepción del sacramento *(in usu)*. De ahí que la fórmula concordista de 1567 enunciase así esta doctrina: «Extra usum, dum reponitur aut asservatur in pyxide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt corpus Christi non adesse.» En contra de lo cual definió el concilio de Trento (D 886 — DS 1654): «Si quis dixerit peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem D. N. J. C., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Dimini, an. s.» (Si alguno dijere que, acabada la consagración, no está el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo en el admirable sacramento de la Eucaristía, sino sólo en el uso, al ser recibido, pero no antes o después, y que en las hostias o partículas consagradas que sobran o se reservan después de la comunión, no permanece el verdadero cuerpo del Señor, sea anatema).

Las palabras de la institución, lo mismo que las de la promesa, hablan claramente en el sentido de que la carne y sangre de Cristo como *realidades* histórico-salvíficas, *objetivas y transcendentales, no*

dependen de la recepción (cf. Jn 6,55 «Mi carne es verdaderamente un manjar»; 1Cor 11,29: «...porque no discierne el cuerpo del Señor (de otros manjares)». Los padres proclaman abiertamente esta doctrina: CIRILO DE ALEJANDRÍA dice, por ejemplo, que sería necio negar a las especies conservadas los efectos salvíficos, «pues ni Cristo experimenta alteración alguna ni su sagrado cuerpo cambia; la fuerza de la bendición, al igual que la gracia vivificante, permanecen constantemente en él» *(Ep. ad Calosyrium:* PG 76, 1076). De modo similar compara JUAN CRISÓSTOMO el altar con el pesebre de Cristo en el establo *(De beato Philogonio:* PG 48,753). JERÓNIMO *(Ep. ad Rusticum* 125,20: PL 22,1085) exalta la dicha de «quienes han de llevar en el cestillo entretejido y en el vaso el cuerpo y la sangre de Cristo». El uso de los «pastoforios», a los que ya se alude en las *Constituciones Apostólicas* (VIII 13), y sobre todo la misa de presantificados conocida ya desde el siglo IV, así como la reserva de las sagradas especies para la comunión doméstica, la comunión de los enfermos y los viajes, reserva que está atestiguada desde los tiempos de Tertuliano, son otras tantas pruebas irrefutables de la fe antigua de la Iglesia. En comparación con los otros sacramentos, la eucaristía constituye una excepción, pues todos los demás sólo son reales al momento de celebrarse, mientras que de la eucaristía se supone que es ya una realidad cuando el hombre la recibe (D 876, 879 — DS 1639, 1645).

Si *el comienzo de la presencia de Cristo* puede señalarse exactamente como coincidente con las palabras transformantes, resulta difícil determinar *el cese de esa presencia,* que se da cuando con el cambio de accidentes debería aparecer una sustancia distinta de la sustancia de pan o de vino que les es connatural. Y más difícil aún resulta la explicación del «cómo» cesa esa presencia, pues cuando ésta desaparece debe entrar una nueva sustancia natural propia de los accidentes cambiados y corrompidos. Si se establece la presencia de Cristo como un acontecimiento milagroso y duradero, la aparición de la nueva sustancia natural para los accidentes corrompidos habrá que entenderla simplemente como la desaparición de ese acontecimiento maravilloso.

V. Algunas explicaciones sobre *las dificultades lógicas* que se derivan de la doctrina de la transustanciación

Para el hombre moderno, que piensa las cosas desde el punto de vista de las ciencias naturales, el concepto metafísico de sustancia, que acabamos de exponer, es una «cualidad oculta»; el católico moderno, que comparte esa forma de pensar la realidad, intentará comprender, en nombre de su pensamiento naturalista y de su imagen científica del mundo, el contenido de la «transustanciación» como «un cambio objetivo de sentido» (transfinalización en el pensamiento histórico-salvífico y litúrgico). Pero si esta forma de pensar puede satisfacer el deseo de nuestro tiempo, que quiere una explicación racional, ciertamente que el misterio de la eucaristía no puede encontrar ahí su plena expresión. En tanto no se descubra un término mejor, habrá que reflexionar una y otra vez sobre el concepto de «transustanciación», a pesar de su paradoja, porque es justamente esta paradoja la que mejor mantiene de cara a nuestro pensamiento el misterio de la fe.

La problemática insoluble del concepto «transustanciación» apareció claramente desde el comienzo de su historia. Pero por su alto valor dogmático se fue desarrollando y se mantuvo en las declaraciones doctrinales de la Iglesia. La problemática de dicho concepto se echa de ver sobre todo en dos puntos: cuando se consideran las relaciones entre sustancia y forma externa (accidente, accidentes: cf. LThK) y en las cuestiones relativas al carácter espacial y temporal de la presencia de Cristo en el sacramento.

1. *Las relaciones sustancia-accidente*

Tan pronto como la reflexión teológica aplicó el concepto metafísico de sustancia al misterio de fe que es la sagrada eucaristía y se afirmó el paso de la sustancia de pan a la sustancia del cuerpo de Cristo, hubo que responder a las cuestiones relativas al nuevo sujeto de los accidentes, que seguían siendo los mismos. Pronto se vio claro que esas manifestaciones externas no podían estar sin apoyo (sujeto), y que el Cristo sacramental, su cuerpo y su sangre, no podían ser sujeto y sostén de los accidentes natu-

rales de pan y vino. Se discutió mucho en torno a las dos tentativas que se propusieron para solucionar este problema. La primera fue la afirmación de ABELARDO de que, después de la transustanciación, los accidentes del pan y del vino se sostienen en el aire que les rodea, como ocurre con la forma humana de una aparición angélica (cf. *Epitome* c. 29: PL 178,1743C; de modo parecido *Sent. divinitatis* tr. v 3: ed. B. Geyer, Münster 1909, 134). El otro intento de solución fue la doctrina de santo TOMÁS de que Dios sostiene de modo milagroso, después del cambio, la *quantitas* de pan y de vino, y que ésta a su vez se convierte en sujeto de los otros accidentes, como sabor, olor, color, etc. (ST III q. 7, a. 1-2). Ambas tentativas muestran claramente los límites con que se aplicaba el esquema mental de la transustanciación. El aire circundante nunca puede ser sujeto unitario de la pluralidad de accidentes, ni la cantidad puede ser sujeto natural del color, olor y sabor. Aunque para nuestra experiencia natural el color no se da sin extensión, para explicar las relaciones entre uno y otra se puede aplicar la relación que media entre el sujeto y los accidentes. Todos los accidentes, incluida la extensión, sólo pueden tener por sujeto en sentido metafísico una sustancia.

De cara a la doctrina de fe de la Iglesia y frente a este dilema teológico, se nos ocurren estas ideas: *a) La doctrina de la transustanciación,* como ensayo de explicación del misterio de fe que es la sagrada eucaristía —y pese a los grandes esfuerzos del pensamiento medieval por esclarecer el misterio desde las relaciones generales y objetivas entre sustancia y accidentes— *no pretende afirmar nada sobre la materia física del pan y del vino,* materia que en nuestro pensamiento moderno ocupa siempre el primer plano cuando se habla de «sustancia». Antes de aplicar hoy los esquemas mentales metafísicos a realidades como la materia del pan y del vino, debemos plantearnos y dar una respuesta a las cuestiones físico-químicas de esa materia. Física y químicamente el pan y el vino son unos conglomerados, por lo que no se puede hablar lógicamente de una «sustancia» unitaria que hace que el pan sea pan, y el vino sea vino: Esto hace que también resulte muy problemático un lenguaje metafísico sobre la «sustancia» del pan y del vino. *b)* Una mirada al acontecimiento de la institución

de la eucaristía descubre sin lugar a dudas que con ello Cristo no quiso afirmar nada sobre la naturaleza físico-química del pan y del vino, sino que únicamente quiso dársenos a sí mismo verdadera, real y esencialmente en el rito de la comida pascual como sacrificio y como ofrenda, bajo la forma de comida y de bebida sacrificiales, es decir, con la realidad que conviene a la historia de la salvación y a la historia en general, y por lo mismo, al mundo real, material y humano. *c)* En consecuencia, los profundos estudios que las modernas ciencias de la naturaleza (física y química) han llevado a cabo hasta hoy sobre la estructura de la materia, no pueden aportar nada positivo al esclarecimiento del misterio eucarístico. Mas sí pueden y deben advertir a los teólogos que tienen que aclarar los llamados «esquemas metafísicos» que el pensamiento humano desarrolló sobre las cosas del mundo antes de que la ciencia de la naturaleza hubiera podido decirnos algo intrínseco de tales cosas. Más aún, que si es necesario, deben desmontar tales sistemas para que la mirada se mantenga cada vez más libre para el verdadero misterio. La metafísica como tentativa espiritual-científica por dominar el ser, incluso el ser material, tiene que volver a reflexionar, formular y cimentar, en la época de la física nuclear, muchos de sus conceptos y afirmaciones tradicionales. La física no puede sustituir a la metafísica, más bien la supone en su profundo desarrollo. Pero en la época de la física nuclear la metafísica ya no puede ser como en tiempos en los que no se tenía ningún conocimiento exacto de la naturaleza. *d)* Lo que une al pensamiento teológico de la Iglesia con el moderno pensamiento de las ciencias de la naturaleza es la tarea de mantener la objetividad histórica de la realidad frente a todas las ideologías sensualistas, idealistas o puramente positivistas.

De ahí que sea preciso mantener las tres afirmaciones que siguen acerca del problema eucarístico: *a)* Los llamados accidentes son realidades y no simples ilusiones de los sentidos — ya se les entienda objetivamente o bien subjetivamente condicionados —. La opinión de que eran simple ilusión de los sentidos la defendieron algunos teólogos siguiendo las ideas de Descartes, enseñando que Dios, después del cambio, provocaba en el hombre esas ilusiones de los sentidos (así E. Maignan, O.M., † 1676; J. Perimezzi, O.M.,

† 1740). *b)* El pan y el vino pertenecen a la naturaleza inanimada, y todas las formas del hilozoísmo, panpsiquismo y panteísmo metafísicos fracasan en sus intentos de explicar la doctrina eucarística y la transustanciación. *c)* El pensamiento auténtico está siempre «referido a los objetos», y por ello tanto el pensamiento físico-químico (científico-natural), como el antropológico (filosófico, que se levanta sobre la reflexión y la comprensión) y el teológico (ligado a la revelación y al desarrollo de la fe) tienen su propio «espacio objetivo» y sus propios métodos, sin que uno pueda suplantar o explicar al otro.

2. *Espacio y tiempo de la presencia eucarística*

Establecidas estas limitaciones, queda la grave cuestión de qué es lo que aún puede significar positivamente la doctrina eclesiástica de la transustanciación. El sentido y valor del concepto de transustanciación se echan de ver cuando recordamos el momento y circunstancias de su entrada en la reflexión teológica sobre el misterio eucarístico. Se trataba de hacer frente al exagerado *realismo histórico y cafarnaíta* de Pascasio Radberto — quien afirmaba que al partir y masticar las especies se partía y desgarraba al mismo Cristo histórico — y al *simbolismo espiritualista* de Berengario que, en el extremo opuesto, negaba totalmente este realismo. Así, pues, el propósito de la disputa era la comprensión más exacta de la especial *cualidad realista* que compete a la historicidad del Cristo sacramental. Esa historicidad había que establecerla desde un doble ángulo, si quería salvar la *historicidad mistérica del sacramento:* desde el espacio y desde el tiempo que presentan las especies. El realismo condicionado por los signos sacramentales dependía precisamente del binomio espacio-tiempo. El espacio-tiempo experimental es sin duda el elemento constitutivo de la historicidad real y terrena; *pero en esta historicidad terrena debería* anclarse *la historicidad sacramental,* si no se la quería vaciar de un modo espiritualista como *historicidad mistérica.* El problema pudo evitarse, como se pudo evitar después el realismo cafarnaíta. Para la solución de esa problemática se brindaba la idea aristotélica de sustancia, así como el esquema sustancia-accidente.

Ya hemos dicho algo sobre la idea de sustancia (§ 5 III 2: ele-

mentos conceptuales). Hasta qué punto hay que entender la sustancia no en un sentido físico sino puramente metafísico, lo puede poner de manifiesto la objeción que ya se encuentra en HUGO DE SAN VÍCTOR: «Conversio ipsa non secundum unionem, sed secundum transitionem credenda est; quoniam nequaquam essentiae in augmentum accidit... nec sic in pane corpus Christi consecrari dicimus, ut de pane corpus Christi esse accipiat nec quasi novum corpus subito factum de mutata essentia, sed in ipsum corpus verum (historicum) mutatam essentiam»: «El cambio no es objeto de fe en el sentido de una unión, sino en el sentido de un paso. Porque no añade nada a la esencia — en el sentido de un aumento — ...No decimos que en el pan se consagre el cuerpo de Cristo de tal modo que reciba su ser del pan, o que de la esencia cambiada (del pan) se forme súbitamente un cuerpo nuevo; decimos más bien que la esencia (del pan) se convierte en el verdadero cuerpo (histórico de Cristo)» *(De sacr.* II 8, c. 9: PL 176,468B). El cambio de la sustancia de pan en la sustancia del cuerpo de Cristo no significa, por consiguiente, un aumento de éste, cual si con el cambio el cuerpo de Cristo creciese en una medida correspondiente al espacio de la sustancia del pan. Más bien el cambio hace siempre presente al único y verdadero cuerpo histórico del Señor, ahora glorioso. Si la sustancia del pan no se aniquila, tampoco el Señor glorificado se re-sustancializa en un sentido físico al sustituir a la sustancia del pan.

Por eso Escoto introdujo más tarde el concepto de *adductio.* Y aun cuando la expresión resulta equivocada si se la entiende en el sentido de un pensamiento natural espacial, resulta adecuada en un sentido genuinamente metafísico. La transustanciación hace posible simplemente la *repraesentatio,* la presencia histórico-salvífica del único e inmutable Señor en todos los lugares y tiempos en los que se encuentran el pan y el vino consagrados. Por ello, la presencia espacial de Cristo bajo las especies de pan y vino no es una presencia natural y condicionada por el espacio, *circumscriptive,* sino la que corresponde a su esencia y naturaleza personales, *definitive. Los accidentes físicos salvaguardan, pues, la presencia espacio-temporal del único Cristo de la historia y de la historia de la salvación; y esto por causa de la necesaria relación que tales*

accidentes tienen con una sustancia como sujeto. Debido al cambio, los accidentes existen sin un sujeto natural; pero con la fuerza de su verdadero carácter experimental apuntan a un sujeto real, un sujeto que con la fe en la palabra transformante de Cristo entendemos como el verdadero Cristo de la historia y de la historia de la salvación.

Aquí se responde *no a una pregunta de tipo material, sino a una cuestión acerca de la existencia puramente espacio-temporal,* como es la que corresponde al hombre histórico, y por tanto también a Cristo, Dios-hombre, en cuanto persona. Santo TOMÁS ha expresado esta verdad con las palabras siguientes: «Sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum... in rei veritate... sui praesentiam corporalem nobis promittit in praemium» (ST III q. 75, a. 1 c). Explícitamente rechaza el Aquinatense una presencia local de Cristo en sentido físico (ibid. a. 2 y 4 c; q. 76, a. 4), y que el cambio se realice en un tiempo físico; acontece más bien *in instanti,* es decir, en un momento intemporal (ibid. a. 7). Una y otra vez distingue santo Tomás el cambio sobrenatural de cualquier mutación natural y del acto primitivo creador de Dios (ibid. a. 8). La firme convicción de que en el sacramento se mantienen los accidentes que caen bajo la experiencia de los sentidos y la realidad no experimental de Cristo — accesible sólo por la fe — se expresa en la afirmación de que los accidentes existen sin sujeto por el poder milagroso de Dios (ibid. q. 77, a. 1 c).

En consecuencia pueden formularse las verdades siguientes acerca del misterio de la presencia de Cristo que se opera por la fuerza de sus palabras transformantes:

a) Siempre que alguien, en cuanto encargado por Cristo, por encargo suyo y según el sentido de tal encargo, pronuncia las palabras transformantes sobre el pan y el vino, las señales sensibles de esa materia son para nosotros una garantía de que aquí y ahora están presentes el Cristo histórico y la obra histórica de su redención. El espacio y tiempo experimentales de los accidentes son, pues, en este caso, para nosotros, una garantía de la realidad de la presencia *hic et nunc* del Cristo supraespacial y supratemporal, así como de su obra redentora. El término metafísico de «transustanciación» expresa de forma singular que la *presencia sacramental*

de Cristo y de su obra redentora en la sagrada eucaristía *no es simplemente una cuestión de fe subjetiva, ni simplemente una realidad sensible objetiva, sino una verdad histórica* con unas relaciones físicas espacio-temporales reales y directas, aunque esta verdad sólo pueda captarse por la fe.

b) Con ello la orden de comer y beber el pan y el vino adquiere un sentido completamente nuevo: No se trata de tomar parte, mediante el signo de la manducación y de la bebida, en el acontecimiento histórico e irrepetible de la última cena representado en el banquete; se trata más bien de que, mediante la celebración del banquete sacrificial con una manducación y bebida real, volvemos a participar aquí y ahora del sacrificio. «Tomad y comed, esto es mi cuerpo sacrificado» no significa una sola cosa, sino que habla claramente de dos contenidos distintos: esa palabra incita a comer y beber, al tiempo que establece firmemente que lo que aquí se ofrece como manjar y bebida es el mismo cuerpo verdadero, vivo y sacrificado del Cristo histórico. Al igual que para los fieles el banquete sacrificial lo constituye de modo especial la celebración sacramental y espacio-temporal de la eucaristía, así también en el ministerio del sacerdote encargado y enviado la realización del sacrificio consiste especialmente en pronunciar las palabras transformantes, la *acción* de la misa. *La realidad de los accidentes de pan y vino, la realidad de la palabra sacerdotal consagrante, la realidad del banquete celebrado con fe, representan cada una a su modo una garantía en favor de la realidad histórica de Cristo y de su sacrificio hic et nunc en el culto de la Iglesia.*

c) Interpretar el proceso cambiante con el término «transustanciación» es hoy garantía para nosotros, como en la edad media contra Pascasio Radberto, de que la presencia de Cristo y *el encuentro con Cristo y su sacrificio no hay que entenderlos en un sentido físico, sino en un auténtico sentido «pneumático»* en el sentido de una presencia mistérica. El pensamiento físico-objetivo queda expresamente remitido a los signos accidentales a fin de liberar la actitud metafísico-personal para el encuentro con el Señor, que no puede ser afectado por la ruptura y masticación de las especies y que está presente en estas especies *per modum substantiae* (realmente) *et spiritus* (de un modo pneumático). Así afirma ya san

Ambrosio *(De myst.* IX 58: PL 16,409): Corpus Christi corpus est divini Spiritus (el Señor es el Espíritu: 2Cor 3,17; cf. 1Cor 10,3) y Pedro Comestor atribuye a Cristo en el sacramento «spiritualem quendam existendi modum» (PL 171,1151).

d) Dado que, después del cambio, la relación sustancia-accidente representa aquí las relaciones de una sustancia inconmensurable con las especies sensibles del pan y del vino, es posible y se comprende que Cristo esté presente a la vez en muchos lugares y siempre, sin que para ello se requiera una multilocación y una multipresencia. La pluralidad sólo se da en razón de los accidentes que caen bajo los sentidos, a los que se opone como sujeto y sustancia el siempre igual y único Cristo histórico-salvífico. La relación *metafísica* «sustancia-accidente», con su aplicación simultánea a la realidad *física* de las especies de pan y vino y al acontecimiento *histórico-salvífico* de Cristo y de su acto redentor — transmitido por el rito pascual de la cena — demuestra ser un valioso instrumento dialéctico al servicio de las estrictas afirmaciones mistéricas sobre la presencia *sacramental* de Cristo en la sagrada eucaristía. Cuando M. Lutero enseña en su *Gran Catecismo* (p. v) «Est verum corpus et sanguis DNJC *in et sub pane et vino* per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum», está ciertamente pensando en católico, aunque rechace enérgicamente, como hombre religioso y afilosófico, la explicación metafísica de la transustanciación.

e) Por medio de esta acertada intelección de la transustanciación se salvaguarda asimismo la recta inteligencia del «comer y beber», pues se rechaza por igual tanto un cafarnaísmo grosero como un encuentro espiritual-personalista carente de realidad. Y así resulta también posible la recta comprensión de la presencia sacramental del sacrificio de la cruz en el sentido de una teología mistérica, como se demostrará más adelante.

f) Esta explicación de la historia de la transustanciación es asimismo la única que permite ver los auténticos fundamentos del culto eucarístico, de lo que hablaremos después.

Capítulo segundo

LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO SACRAMENTAL

Ante todo hay que entender el fundamento histórico-salvífico de la eucaristía. Éste sólo se revela cuando partimos de la eucaristía como sacrificio del que el banquete sacrificial nos garantiza la participación. Tras una breve exposición de las relaciones entre sacrificio y sacramento (§ 6), pasaremos a tratar de la realidad del sacrificio de la misa (§ 7), de la interpretación teológica de la esencia del sacrificio de la misa (§ 8) y de los efectos del mismo (§ 9).

§ 6. *Sacrificio y sacramento*

LThK 7 (1962) 343-350: Meßopfer (Betz I); 350ss: Meßopfertheorien (Neunheuser); 1166-1176: Opfer (Darlap, Lanczkowoski, Kornfeld, Schnackenburg, K. Rahner, Beirnart). — DThC XIV, 1 (París 1939) 662-692: Sacrifice (Gaudel). — EC VIII (1952) 757-830: Messa (Cervelli); ibid. X (1953) 1585-1592: Sacrificio (Boccassino). — NCE 9 (1967) 414-426: Roman mass (Miller); ibid. 12 (1967) 831-840: Sacrifice (Cooke). — SacrM 4 (1973) 609-625). — B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf 1960. — M. THURIAN, *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1966. — P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, Munich 1960. — V. WARNACH, *Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen*, en *Die Kirche und der heutige Mensch*, Maria Laach 1955, 65-90. — P. MEINHOLD - E. ISERLOH, *Abendmahl und Opfer*, Stuttgart 1960. — *Das Opfer der Kirche*, Lucerna 1954. — G. SÖHNGEN, «*Tut dies zu meinem Gedächtnis*» *Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu*, en Pascha Domini, Viena 1959, 64-90. — L. SCHEFFCZYK, *Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie*, en *Pro Mundi vita*, Munich 1960, 202-222. — E. ISERLOH,

Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom MA bis zum 16. Jh., ZKTh 83 (1961) 44-79. — V. WARNACH, *Abendmahl und Opfer*, ThRv 58 (1962) 74-82. — O. MÜLLER, *Die Eucharistie als Mahlopfer und Opfermahl*, en *Gott in Welt*, Friburgo de Br. 1964, 2 vols., 121-134. — J. BETZ, *Der Opfercharakter des Abendmahles im interkonfessionellen Dialog*, en *Theologie im Wandel* (Aniversario de la fac. teol. de Tubinga), Munich 1967, 469-491. — C. G. JUNG, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, Eranos-Jahrb. 1940/41. — J. G. FRAZER, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México 1969. — J. M. GRANERE, «*Novum Pascha*», EE 28 (1954) 211-237. — J. LÉCUYER, *El sacrificio de la nueva alianza*, Herder, Barcelona 1968. — A. PIOLANTI, *El misterio eucarístico*, Rialp, Madrid 1958. — J. DE BACIOCCHI, *La eucaristía*, Herder, Barcelona 1969, 79-168.

1. *Historia*

Si el discurso de la promesa de Jn 6 presenta la eucaristía sobre todo como un «banquete-sacramento», en los relatos de la institución que nos han transmitido los Sinópticos aparecen claramente como un «banquete sacrificial», dentro del marco de la cena de pascua, con una esencial referencia al sacrificio, sin la cual este banquete no es posible ni comprensible. La alusión de Cristo al sacrificio único de su vida para redención de la humanidad convierte el «sacrificio de la cruz» en un acontecimiento del que recibe su sentido este sacramento y en el que tiene su razón de ser. En lugar del cordero pascual, Cristo ha ofrecido su carne en sacrificio, y en el cáliz da a beber su sangre como sangre de la nueva alianza «que será derramada por vosotros y por todos para remisión de los pecados». Este cumplimiento que *el banquete pascual veterotestamentario ha recibido en el cenáculo del sacrificio de la cruz*, sólo podía llegar a ser conocido por los cristianos mediante la fe viva de la Iglesia y la realización de la vida eclesiástica.

En 1 Cor 11,26ss aparece todavía con gran relieve el simple carácter de banquete que tiene la comida de pascua, pero Pablo también aquí subraya: «Todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz, enunciaréis la muerte del Señor (καταγγέλλετε) hasta que venga.» En 1Cor 10,14-18 compara Pablo explícitamente la participación eucarística en el cuerpo y en la sangre de Cristo con la participación de Israel en sus sacrificios: «Los que

entre ellos comen de las víctimas (θυσίαι) ¿no participan del altar (θυσιαστήριον)?» El autor de la carta a los Hebreos establece un paralelismo entre el sacerdocio y el sacrificio del Antiguo Testamento y Cristo y su sacrificio, y enseña acerca de la eucaristía: «Tenemos un altar del que no pueden comer los que sirven al tabernáculo» (Heb 13,10; cf. los comentarios a este pasaje). Así la celebración de la fracción del pan el primer día de la semana (Act 20,7; cf. *Didakhé* 14,1: ed. Funk I [1901] 32s; JUSTINO, I *Apología* c. 67: PG 6,429s) es la celebración neotestamentaria de la muerte del Señor con el banquete sacrificial comunitario. Pronto aparece, especialmente en África, y de acuerdo con la cuarta petición del padrenuestro, la «misa diaria con comunión», que se convierte en una costumbre (CIARIANO, *Ep.* 56,61: PL 4,350: *quotidie calicem sanguinis Christi bibere).*

Esta celebración cotidiana de la santa misa, unida a las dificultades en tiempo de persecución, la abundancia de cristianos tibios después del 312, cuando la Iglesia obtuvo la libertad, la carencia de sacerdotes y la formación de comunidades monacales laicas, sobre todo en Egipto, condujeron a que la comunión como autocomunión de los seglares tuviera lugar fuera del sacrificio y se convirtiese hasta cierto punto en una costumbre (cf. BASILIO, *Ep.* 93: PG 32,484s, escrita en 372). Mas como el sacrificio de la misa seguía vinculado al sacerdocio y a su ministerio cotidiano, la comunión diaria de los laicos fuera de la misa fue experimentando poco a poco un fuerte retroceso. La lucha contra el arrianismo exaltó tanto la divinidad de Cristo que al acentuarse el temor reverencial se impidió el acercamiento confiado a la mesa del Señor.

También debió tener parte en ese fenómeno la exterioridad religiosa del pueblo de la Iglesia, que se multiplicó poderosamente después de la época de las persecuciones. La comunión diaria recibió su más duro golpe sin duda alguna con la misión entre los germanos, pues estos pueblos, por su peculiar historia y su sentimiento religioso, desconocían la necesaria conexión entre sacrificio y comunión. Por otra parte en la edad media, sobre todo en los tiempos de persecución de los judíos, la predicación cristiana no aludía para nada al banquete pascual judío.

Por lo general, en la edad media se comulgaba tres veces al año, en las grandes festividades del Señor, y fue un privilegio especial que san Francisco permitiese a sus hermanos en la regla de la orden el que comulgasen una cuarta vez. En el concilio IV de Letrán (1215) se prescribió una comunión anual, pese al «precepto de la misa dominical». Con el culto de la eucaristía y la fiesta del *Corpus Christi,* el siglo XIII da un tema completamente nuevo a la piedad eucarística, frente a la piedad que se orientaba hacia el sacrificio y hacia el banquete sacrificial. A finales de la edad media, y debido a las dificultades económicas de un clero excesivamente numeroso, se desarrolló la costumbre de celebrar varias misas al día, surgiendo así las llamadas *missae siccae,* es decir, la práctica piadosa de unas misas que sólo incluían la liturgia de las oraciones y lecturas, el paternoster y la bendición, excluyendo el sacrificio de la misa propiamente dicho. Con ello desapareció definitivamente de la conciencia general del pueblo cristiano la conexión interna entre sacrificio y banquete sacrificial, y todo el acontecimiento de la cena configurado al modo del banquete pascual judío. Y así pudo la reforma (Lutero) mantener y hasta casi renovar el sacramento, en tanto que rechazaba de raíz el sacrificio de la misa, sin caer en la cuenta de que obrando así no hacía más que privar al sacramento de su verdadero sentido.

Para los decretos del concilio de Trento no se utilizó el esquema del mes de agosto del año 1562 que, partiendo de las palabras de la institución, acentuaba el carácter de banquete, sino el esquema de septiembre del mismo año, que se apoyaba en la carta a los Hebreos y volvía a presentar la eucaristía de una forma adecuada como sacrificio y como banquete sacrificial, como sacrificio de la misa en el que aparece representado el sacrificio de la cruz de Cristo (H. JEDIN, *Seripando* II 185-192).

La comunión cada vez más frecuente, debida a la acción del concilio de Trento y la Contrarreforma, se vio frenada de nuevo por *el rigorismo jansenista* (cf. ANTOINE ARNAULD, *De la fréquente communion,* 1643); *también la ilustración hizo* lo suyo porque aun dentro del pensamiento católico se convirtiese en norma el mero cumplimiento del precepto eclesiástico del año 1215, que sólo exigía del cristiano comulgar una vez al año. Frente a esto,

después del concilio de Trento se hizo norma general la celebración diaria de la misa por parte de los sacerdotes.

El *Decreto sobre la comunión* del papa Pío X (20-XII-1905) y su exhortación a la comunión de los niños (del año 1910) provocaron una nueva primavera eucarística, a cuyo enraizamiento y esplendor contribuyeron sobre todo *el movimiento litúrgico* de después de la primera guerra mundial y *la teología mistérica.* De este modo volvió a verse claramente y a proclamarse algo que se había olvidado desde los primeros tiempos del cristianismo: la conexión interna entre sacrificio y sacramento, *entre sacrificio convival y banquete sacrificial.*

Debe considerarse como fruto de este desarrollo el hecho de que la *Constitución litúrgica* del concilio Vaticano II escribiese sobre la eucaristía a modo de introducción: «Nuestro Salvador, en la última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre, con el cual iba a perpetuar *(perpetuaret)* por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la Cruz, y confiar así a su esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual en el cual se come a Cristo, el alma se llena de su gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera» (art. 47).

2. *Contenido*

Sobre la eucaristía como «sacrificio» y como «banquete sacrificial» sólo sabe decir que *el sentido primario del sacrificio* es la adoración de Dios, el intento de alcanzar la reconciliación mediante el arrepentimiento y una participación en cierto modo activa del pecador en el sacrificio expiatorio de Cristo, para presentar en una forma nueva el agradecimiento y la alabanza de la criatura en la presencia del Creador. El hombre, que en lo más profundo de su ser personal sólo puede entenderse a sí mismo como criatura y como pecador delante de Dios, Creador absoluto y el único Santo, se abre de una manera nueva y se pone en camino hacia ese Dios absoluto y santo, tanto si este movimiento se entiende primordialmente como una tentativa del propio hombre o más bien como un don de la gracia de Dios. Como realidad religiosa ese

movimiento no puede ser más que ambas cosas. Al sacrificio pertenece esencialmente el gesto de apartar, entregar y ofrecer, y por eso el sacrificio es en su forma fenomenológica radical una «*acción*» *del hombre más allá de sí mismo,* aunque tenga sus raíces en la interioridad de la conciencia. La singularidad del sacrificio eucarístico no puede renunciar a estos elementos fundamentales del sacrificio humano.

Frente al sacrificio, el *sacramento* tiene el sentido primario de la «santificación del hombre por un don de Dios». Aunque, dada la naturaleza espiritual y personal del hombre, no pueda realizarse esa santificación sin su colaboración interna de fe, esperanza y caridad, y aunque esa santificación del hombre deba servir objetivamente a la glorificación de Dios y pueda el hombre orientar subjetivamente y de modo secundario la celebración sacramental a la gloria de Dios, en su forma fenomenológica la celebración sacramental es una *acción receptiva, un admitir y aceptar.* Y, aunque dada la grandeza del don, en definitiva ese aceptar debe incluir necesariamente un entregarse, tal autoentrega no puede ser en modo alguno el tema primario y esencial del sacramento.

Equivaldría a desconocer y destruir la riqueza de posibilidades religiosas de la realización existencial humana delante de Dios, pretender reducir a un común denominador esas dos tendencias fundamentales, esencialmente distintas, del sacrificio y del sacramento, o bien pretender desconectarlas entre sí. Al lado de esta *entrega* u ofrenda amorosa y de este *recibir* creyente y confiado, hay que incluir ciertamente en la interpretación cristiana del sacrificio y del sacramento *una existencia esperanzada en el futuro.* No sólo el sacramento tiene, como hemos visto, un carácter escatológico, que apunta hacia el futuro y está configurado por él; tampoco al sacrificio en sentido cristiano puede faltarle esta orientación futurista. En la ofrenda del sacrificio se incluye de algún modo la idea de que única y exclusivamente en el futuro hallarán todas las cosas su perfección y cumplimiento; y que ello, también el sacrificio es una entrega que sólo en Dios encontrará su auténtica perfección y consumación, cuando ya el *sacrificio* no sea entrega en el sentido de «renuncia», de «abandono», sino más bien la *consumación de ser aceptados por Dios,* de ser aceptados y asu-

midos por aquel que «lo llena todo en todo» (Ef 1,23). Pues ése es el objetivo de toda criatura, y especialmente del hombre, llenarse hasta la colmada plenitud de Dios (Ef 3,19), el único que lo es «todo en todo» (1Cor 15,28).

De la forma histórica concreta y de la evolución que ha experimentado el sacrificio cristiano trata la *liturgia.* A la dogmática sólo le corresponde esclarecer los problemas fundamentales que atañen a la realidad del sacrificio de la misa (§ 7), a su esencia (§ 8) y a sus efectos (§ 9).

§ 7. *La realidad del sacrificio de la misa*

Antes de afrontar el problema de la realidad histórica de un sacrificio en el Nuevo Testamento (II), es necesario hacer alguna claridad sobre el concepto y esencia del sacrificio en general (I).

I. ¿Qué es un sacrificio?

1. *El concepto teológico de sacrificio según la historia de las religiones:*

La teología cristiana no puede exponer las afirmaciones y los acontecimientos de la revelación sin aplicar las categorías del pensamiento natural a esos misterios de la fe, ya que han sido revelados en un lenguaje y en un pensamiento naturales. Y si ya en los preliminares se puede acentuar la observación de que tales conceptos naturales sólo pueden entenderse en un «sentido analógico», tampoco se puede desconocer que la presión del pensamiento y del lenguaje cotidianos conduce a menudo a desfigurar en la «exposición inteligible» el misterio cristiano, que de algún modo siempre se manifiesta como paradójico. Para interpretar teológicamente el sacrificio de Cristo, la teología ha utilizado en general el concepto de sacrificio elaborado por el estudio de la historia de las religiones, que analiza el fenómeno sacrificial en las diversas religiones no cristianas.

Los constitutivos esenciales de esta interpretación del sacrificio son: *a)* el sacrificio es ordinariamente un acto de culto público de una comunidad religiosa, aunque lo realice un individuo y por razones personales. Al mismo pertenecen los elementos estructurales siguientes: un *oferente* de algún modo cualificado (en las religiones superiores se trata por lo general de un ministro religioso dotado de carácter oficial [un sacerdote], fuera de ellas suele tratarse de una autoridad natural, como el padre de familia o el más anciano de la tribu), una *ofrenda* cualificada y una *acción sacrificial* expresada las más de las veces con ritos simbólicos. A esto se suma un *propósito sacrificial* objetivo, que determina los diversos tipos de sacrificio, así como la exigencia del adecuado *sentimiento sacrificial* subjetivo, al que compete básicamente dar su recto sentido a los dones y acciones simbólicos. *b)* La altura de una *religión* y de su culto sacrificial no se mide por la altura de su *entorno cultural.* En las culturas del mundo antiguo más bien parecen haber tenido gran importancia las motivaciones inferiores, como el de aplacar la cólera de los dioses o el de oponerles una fuerza mágica, es decir, justamente lo mismo que ocurría en las religiones naturales primitivas, como ha demostrado la escuela de W. Schmidt respecto de los bosquimanos de Australia y entre los primitivos habitantes de las islas de la Tierra de Fuego. *c)* El *origen natural* del sacrificio parece estar en el *agradecimiento* del hombre a la divinidad (sacrificios con las primicias de frutos y animales) y en una *necesidad de perdón* que siente el hombre culpable; motivo este último que fácilmente ha degenerado en formas inferiores y religiosamente equivocadas de culto sacrificial (sacrificios humanos), cf. K. PRÜMM RH, Friburgo 1943, p. 490-504.

2. *Estadios histórico-salvíficos del sacrificio en la revelación judeo-cristiana.*

La misma revelación, a través de la pluralidad de sus estratos históricos, presenta una imagen polifacética del «sacrificio», al tiempo que evidencia una línea de evolución histórico-salvífica, que quiere llevarnos a una comprensión más profunda del sacrificio cristiano. Podemos distinguir aquí cinco períodos distintos con respecto al sacrificio:

a) En la visión creyente del mundo que tiene la Escritura, los primeros sacrificios que aparecen son los de Caín y Abel. La misma interpretación bíblica del mundo y del hombre presenta al principio un estado originario de inocencia que responde a la plenitud escatológica, expuesta de un modo simbólico bajo el «relato del paraíso». La interpretación cristiana del mundo se alimenta en sus raíces más profundas de la imagen escatológica de la profecía, y por ello tiene que plantearse con seriedad teológica el problema del llamado estado paradisíaco (sin incurrir en las exposiciones míticas que nos ofrece la Escritura) y debe hacerlo con independencia del problema de la historicidad. Surge así la cuestión teológica, que se ha planteado sobre todo desde el siglo XIX, de *si en ese llamado estado paradisíaco del hombre entra también el sacrificio,* o si, por el contrario, éste sólo tiene sentido desde el estado pecaminoso del hombre. La respuesta a esta cuestión presupone una determinada concepción del sacrificio y es importante para cualquier interpretación ulterior. Si Agustín negaba la existencia de un sacrificio en el estado paradisíaco, invocando el relato bíblico, Domingo de Soto lo rechazó porque un sacrificio sólo puede entenderse en un estado de pecado. Por el contrario, en el siglo XX Hempel y V. Thalhofer han afirmado la existencia de un sacrificio incluso en el paríso, porque el sentido originario del sacrificio está en la total entrega personal del hombre a Dios en obediencia y en amor, y no debe buscarse su esencia en la destrucción cúltica de una ofrenda sacrificial.

b) Después del pecado original, en la época de los patriarcas, que ya está marcada por el pecado del hombre, encontramos numerosos relatos de sacrificios ofrecidos por Caín y Abel, Noé y Abraham. Después que el hombre se ha apartado de Dios por el pecado, undiéndose en el mundo maldecido por su causa, el sacrificio consiste en un empeño del hombre por volver a recuperar la comunión con Dios mediante el reconocimiento de la soberanía divina, la confesión activa de la propia culpa y la entrega del mundo, que el hombre ha convertido en posesión suya, hasta la aniquilación de algunas cosas. El hombre sacrificaba todo lo que tenía un valor: alimentos y bebidas de los que vive, como diciendo: Mi existencia entera se la debo a Dios. Degollaba sus animales domésticos, como diciendo: Mi vida está destruida por el pecado, como la vida de este animal que me pertenece y que yo entrego a Dios. El fuego con su poder iluminador y su fuerza aniquiladora se empleó frecuentemente en la ofrenda de los sacrificios, porque al mismo tiempo era un símbolo del mismo Dios (cf. 1Re 18,38). Esta idea del sacrificio creó el culto y el sacerdocio; la ofrenda sacrificial pasó a representar la entrega personal del hombre. En el relato de Abraham (Gén 22) aparece por primera vez un sacrificio ordenado por Dios.

c) Con la ocupación de la Tierra prometida y la formación del pueblo de Israel bajo el mandato de Moisés, el culto sacrificial, que hasta entonces había sido una necesidad humana del individuo y una invocación de la gracia divina, se convirtió en un asunto público del pueblo de Dios. La revelación esclarece y fundamenta ese proceso con su relación de la salida de Egipto y del *establecimiento de la alianza en el Sinaí.* La acción salvífica de Dios sobre Israel encuentra su respuesta, que marca la historia del pueblo y de cada uno de sus individuos, en un *culto sacrificial diferenciado.* El lugar del sacrificio (primero la tienda de la alianza y después el templo), los ritos, ofrendas, sacerdotes, tiempos y modalidades de los sacrificios, encontraron sus propias formas, que fueron evolucionando a lo largo de la historia (Éx 25-32; en la época sacerdotal del templo: Levítico). Particular importancia reviste desde el sacrificio pascual, que se celebró a la salida de Egipto, la vinculación de sacrificio y banquete sacrificial, con la que éste obtiene una participación fructífera en aquél.

Por lo que hace a la *materia de los sacrificios,* la Ley conoce la ofrenda de alimentos (harina, aceite, vino), los sacrificios cruentos (la carne de los animales domésticos y salvajes, exceptuados los animales impuros), las libaciones y la ofrenda de perfumes. Cuanto al *modo del sacrificio,* se disinguen el holocausto — desconocido en oriente, fuera de Israel, en los tiempos antiguos —, el sacrificio por el fuego, el sacrificio de elevación, el de «mecimiento», la libación.

En razón de la *finalidad* que persigue el sacrificio, hay sacrificios expiatorios, sacrificios de pacificación, de agradecimiento y de alabanza. Por el *tiempo* en que se sacrifica, hay sacrificios

cotidianos, sacrificios de la tarde y de la mañana y los sacrificios solemnes de las grandes festividades.

El sacerdocio aaronítico y las prescripciones sacrificiales del Levítico muestran claramente un culto institucionalizado, que no siempre pudo escapar a los peligros inherentes a toda institucionalización, es decir, al formalismo exterior. En contra de esta degeneración del elemento religioso en el culto tomaron posición especialmente los profetas predicadores de penitencia de la antigua alianza. Oseas y Amós lucharon en el reino del Norte contra este *culto exterior* y vacío, que a menudo iba acompañado de desórdenes morales (Os 4,8-14.18; Am 2,7s; cf. Ez 16,16-19). Oseas hace hablar así a Yahveh: «Porque quiero misericordia y no sacrificios, y conocimiento de Dios más que holocaustos» (6,6). También Isaías (1,10-16; 29,13), Miqueas (6,6-8) y Jeremías (7,21-23) se revuelven contra un culto sacrificial que ya no está al servicio de la justicia moral y de la piedad acendrada delante de Dios. Esa crítica contra la exteriorización no significaba una repulsa del sacrificio sin más; los profetas veneraban el templo como casa de Dios (Jer 7,7-11; 26,2) y tenían en gran estima las festividades de Israel (Is 30,29; Jer 3,11); con dolor sincero advierte Oseas que Israel en el destierro estará privado del culto (Os 9,4s). Los poetas del Salterio (Sal 40,7-11; 69,31s) y los autores de los Libros Sapienciales (Prov 16,6; 21,3) hicieron suya la crítica de los profetas y subrayaron (Sal 50,8-15) que Yahveh no tiene necesidad de la carne y sangre de los animales sacrificados, porque le pertenece toda la tierra. El Sal 1,18s pone de relieve que lo decisivo es la intención sacrificial: «El sacrificio que agrada a Dios es un espíritu contrito, un corazón contrito y humillado.»

A esta *interiorización de la idea de sacrificio, debida a los profetas,* siguió ciertamente en la época postexílica, *con el culto del templo, una nueva institucionalización,* que convirtió el sacrificio esencialmente en una cuestión de obediencia hacia el templo y que hizo la ley del templo. Por ello, hasta las obras de misericordia (Prov 16,6; Tob 4,11), el respeto a los padres (Eclo 3,3) y la misma justicia (Eclo 3,30) se denominan sacrificios. Frente a la idea del macho cabrío que carga con los pecados del pueblo (Lev 16), presenta el Deuteroisaías (53s) la imagen totalmente nueva del

«siervo de Yahveh» que se entrega a sí mismo en sacrificio por los pecados ajenos. Sin embargo, parece que esta idea del *sacrificio personal expiatorio y vicario* no fue entendida hasta el mensaje del Nuevo Testamento.

d) De la doctrina, vida y obra de Jesús brota la cuestión decisiva de: *¿Qué dice Jesús sobre la idea de sacrificio,* tal como se había desarrollado hasta su tiempo en la fe veterotestamentaria, para alcanzar su punto culminante en el culto del templo? Cristo no ha rechazado de forma directa los sacrificios y se ha mostrado respetuoso con el templo y con el sacerdocio del Antiguo Testamento (Mc 11,17 y par., comentando Is 56,7: Mi casa es casa de oración); pero sí que ha hecho suya la crítica de los profetas contra la exteriorización formalista del sacrificio y ha renovado las exigencias de interioridad (Mt 9,13 = Os 6,6: Quiero misericordia y no sacrificio), para Cristo la gran síntesis de la ley y de los Profetas está en el máximo «mandamiento del amor» (Mc 12,28-32 y par.). Ciertamente que ha vaticinado la destrucción del templo y, por tanto, también de sus sacrificios (Mc 13,2 y par.) anunciando una nueva alianza, que habría de sellarse «con su propia sangre» (Mc 14,24 y par.), para lo que ofrecía su sangre como rescate «por muchos» (cf. Mc 10,45; Mt 20,28; Ef 1,7; Tit 2,14). Con todo ello Jesús se describe a sí mismo como el *siervo de Yahveh* del Deuteroisaías (52,13-53,12), y el relato de toda la historia de la pasión — que es sin duda la pieza tradicional más antigua de los Evangelios sinópticos — se presenta como el cumplimiento auténtico y singular de la idea desarrollada en los vaticinios del siervo de Yahveh (cf. la doctrina de la redención).

Pablo ha calificado expresamente la muerte de Cristo como «sacrificio expiatorio» (1Cor 15,3; Rom 5,8-10; Col 1,19-22), y el autor de la carta a los Hebreos pone de relieve una y otra vez que el sacrificio de Cristo sobrepasa con creces todos los sacrificios veterotestamentarios y que Cristo con su ofrenda única y sin mancha les da su pleno cumplimiento. La sentencia de esta carta «¡Cuánto más la sangre de Cristo, el cual por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo a Dios como sacrificio sin mancha, limpiará nuestras conciencias...!» (Heb 9,14; cf. Ef 5,2) brinda el punto de apoyo para la nueva interpretación del sacrificio de Cristo.

Cristo, Dios-hombre, se ha ofrecido a sí mismo a Dios de una vez para siempre como el sacrificio definitivo de reconciliación y redención en favor de toda la humanidad. En él el sacrificio se convierte en algo totalmente nuevo. Si todos los sacrificios precedentes eran intentos del hombre efímero y pecador por reencontrar la comunión con el Dios eterno y santo mediante unos dones humanos, intentos que en la revelación del Antiguo Testamento habían sido refrendados y ordenados por Dios mismo, con *la ofrenda personal de Cristo,* el sacrificio recibe una estructura fundamental totalmente nueva. 1) Cristo se ofrece a sí mismo en sacrificio: ofrenda y oferente se identifican en la persona de Jesús — desde esta perspectiva la cuestión del sacrificio en el paraíso terrenal cobra renovada actualidad —; 2) si en el pensamiento teológico deben distinguirse en Cristo una realidad divina y otra humana, la doctrina de la unión hipostática constituye una garantía de que el único Jesucristo histórico y concreto ofrece el sacrificio como Dios-hombre; es decir, que el sacrificio está misteriosamente anclado en el mismo Dios: «Que amó tanto Dios al mundo que no paró hasta dar (ἔδωκεν = lo entregó como ofrenda sacrificial) a su Hijo unigénito; a fin de que todos los que creen en él no perezcan, sino que vivan vida eterna» (Jn 3,16); 3) como el sacrificio de Cristo es un sacrificio expiatorio por los pecados y la soldada del pecado es la muerte, este sacrificio expiatorio había de ser «una entrega de sí mismo a la muerte», no podía ya tratarse de una simple ofrenda espiritual, como la que habría correspondido al estado paradisíaco; 4) como Cristo, el Dios-hombre, es una realidad histórica absolutamente única, su sacrificio sólo pudo darse en la historia como un sacrificio único y absoluto.

e) Con ello se suscita, finalmente, la cuestión del *sacrificio en la Iglesia de Cristo,* en el nuevo pueblo de la alianza con Dios. Si el sacrificio, visto desde las relaciones Creador y criatura y gracia y pecado que median entre Dios y el hombre, pertenece esencialmente a la «religión» en el sentido revelado, el cristianismo no puede ser una «religión sin sacrificio», como ocurre en el budismo y en el jainismo, en los que difícilmente se puede hablar de un «Dios personal». Por otra parte, el sacrificio de Cristo

es único e irrepetible. Con la «celebración sacramental del sacrificio de su muerte» realizada en el rito pascual de la cena y con su mandato de seguir repitiéndola «en memoria» suya, el propio Cristo ha creado la posibilidad de un hecho sacrificial totalmente nuevo en su Iglesia, del que habremos de tratar más adelante al hacer el análisis teológico del llamado «sacrificio de la misa».

Lo esencial en este «rito sacramental» del sacrificio de la misa es que no se trata primordialmente de un rito institucionalizado, sino que debe ser esencialmente una co-realización mediante la participación de los miembros del cuerpo de Cristo en el sacrificio de Cristo su cabeza. Estas últimas ideas aparecen claramente expresadas en la teología sacrificial de san Pablo cuando dice: «Hermanos míos, os ruego encarecidamente, por la misericordia de Dios, que le ofrezcáis vuestros cuerpos (a vosotros mismos) como hostia viva, santa y agradable a Dios, que es al culto racional (espiritual) que debéis ofrecerle (Rom 12,1). Lo mismo expresa 1Pe 2,5: «Sois también vosotros a manera de piedras vivas edificadas encima de él, siendo casa espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer víctimas espirituales que sean agradables a Dios por Jesucristo.» Las referencias al «Cordero degollado», en torno al cual se reúnen los redimidos y elegidos de Dios en el reino de los cielos y cuyas bodas con la Iglesia representan el último cumplimiento de toda la revelación (Ap 5,6; 7,9.17; 14,1ss; 19,7ss), pueden anunciar proféticamente el sentido escatológico de este sacrificio de la Iglesia.

3. *Elementos estructurales objetivos del sacrificio.*

La terminología hebrea, especialmente la del llamado «Código sacerdotal» *(Priestercodex,* Lev 17,5; cf. Is 57,6; Heb 7,27; 11,17; 1Pe 2,24: «poner un don sobre el altar de los sacrificios») se refiere directamente a la presentación de los dones delante de Dios (ἀναφέρειν), = *quarab;* προσφέρειν = *olah).* Es la misma idea que expresaban los latinos con el verbo *offerre,* que está en nuestro «ofrecer» y en el alemán *Opfer(n),* sacrificio, sacrificar. En sentido figurado se habla de «sacrificios espirituales» (1Pe 2,5). La historia viviente de la salvación no puede renunciar, junto a su evolución interna a menudo fundamental, a nada humanamente esencial

perteneciente a los primeros estadios de su desarrollo. De ahí que valga la pena considerar brevemente los elementos estructurales objetivos del sacrificio tal como nos los encontramos en los distintos estadios, ya reseñados, de la historia del sacrificio, para poder comprender cómo esos elementos siguen apareciendo lógica y justamente en el mismo estadio del cumplimiento y consumación, en el sacrificio de la misa.

a) El primer elemento es el hombre que ofrece el sacrificio, el oferente. Si en una visión antropológica todo individuo está capacitado y obligado a este servicio sacrificial, desde una recta idea de Dios y de la religión hay que decir que este «oferente» debe ser una persona cualificada desde el punto de vista social, ético y religioso, o debe constituirse tal por medio del sacrificio. Dios no es sólo aquel a quien el individuo particular llama «su Dios», sino que es necesariamente «el Dios único y exclusivo de todos los hombres», y siempre que se le invoca «contra los hombres» — aunque sean los enemigos personales — se ataca y pone en peligro la verdadera imagen de Dios. De igual modo, la religión, de acuerdo con las exigencias de Cristo y su singular concepción de Dios, debe conducir una y otra vez al individuo a pensar no sólo en su propia salvación, sino en la salvación de todos, y especialmente en la de quienes parecen vivir más en la condenación, o cuya vida parece encaminarse hacia la ruina eterna. Finalmente, el objetivo y plenitud de todas las actividades fundamentales del hombre han de ser, por encima de cualquier pensamiento humano sobre la salvación, el agradecimiento, la alabanza y adoración del Dios omnipotente, bondadosísimo y tres veces santo.

Así se comprende que el oferente ocupe las veces de una comunidad humana mayor y actúe en favor de la misma; se comprende asimismo que su encargo no sólo aparezca impuesto por la comunidad humana, sino también por la divinidad que la fe concibe como una realidad efectiva. La comprensión de las relaciones religiosas del hombre para con Dios es también el fundamento para comprender las relaciones del oferente. De este modo las figuras del padre de familia sacrificador, del jefe del clan, de los que, por pertenecer a la tribu de Aarón, fueron llamados al servicio del

tabernáculo o del templo de Yahveh *(sacerdos)*, o de los ministros cúlticos del pueblo israelita, fueron expresión de la idea que la religión veterotestamentaria tuvo de sí misma en las diversas épocas.

El ministerio sacrificador de Cristo tiene su auténtico fundamento en su propia persona y en su singular sacrificio expiatorio para redención de la humanidad y establecimiento de la nueva alianza con Dios (Mc 14,24; Éx 24,8). El mandato de Jesús de celebrar la cena en memoria suya (Lc 22,19; 1Cor 11,26), la entrega del poder de atar y desatar (Mt 18,8), así como el hecho de transferir en general a sus apóstoles su propia misión divina (Jn 20,21; 17,18s) constituyen el fundamento para que en la Iglesia de Cristo *los apóstoles* puedan y deban continuar a su modo el misterio único de Cristo. Y el ejemplo de san Pablo demuestra que dicho ministerio apostólico se transmitía a través del rito judío de la imposición de manos sobre quienes los apóstoles habían escogido como sus continuadores en «sucesión y tradición» (véase el sacramento del orden sacerdotal). Lo decisivo no es el servicio, sino la «misión» que justifica el servicio (cf. F. KLOSTERMANN, *Das christliche Apostolat*, Viena 1962).

b) Forma parte del sacrificio la ofrenda *minḥa:* Gén 4,3) de que el hombre se desprende, simbólicamente o incluso mediante la destrucción real, como de una cosa valiosa o necesaria. Como el hombre entrega esa ofrenda a la divinidad, se convierte en un «don sagrado» *(kodashim)*, y como ese traspaso de propiedad se realiza mediante un rito especial, en Ezequiel y en el Código sacerdotal *(Priestercodex)* esa ofrenda se denomina *korban* (oferta, entrega). Al lado de las ofrendas incruentas de alimentos y bebidas — incluso bajo la forma de holocausto — adquiere especial importancia el sacrificio cruento, por cuanto la aniquilación de la vida y el derramamiento de la sangre, portadora de la vida, reflejan claramente la plena dependencia del hombre respecto de Dios. En Israel, al lado del «sacrificio total» *(holocausto)*, tuvo también singular valor el «sacrificio convival» porque el banquete que seguía al sacrificio ponía de manifiesto y establecía la comunión de los creyentes entre sí y con la divinidad (banquete pascual): el banquete era el signo de que Dios aceptaba la ofrenda sacrificial.

Pablo explica la «celebración memorial», vinculada a la última cena de Cristo, como «cena del Señor» (1Cor 11,20) y la designa como «banquete sacrificial» (1Cor 10,16-22), que otorga una participación en Cristo y su sacrificio. Al igual que Cristo se entrega «a sí mismo» como víctima al Padre, así también el cristiano puede participar en la ofrenda de Cristo únicamente mediante la entrega. Esto le obliga a donarse a sí mismo al Padre como miembro de Cristo y con Cristo, cual víctima santa (Rom 12,1) de grato olor a Dios (Ef 5,2; Lev 1,9).

c) La «acción sacrificial» por la que el hombre presenta su ofrenda a Dios depende en cada caso del tipo de ofrenda y de la postura sacrificial humana. Esta acción ha experimentado muchas variantes con la evolución del culto, por lo que el sentido del gesto con que el hombre se desprende de su posesión *(destructio)* y se la entrega a Dios *(immolatio)*, así como la búsqueda de una señal de que Dios acepta el sacrificio (cf. 1Re 18,36-39, el sacrificio de Elías; el banquete en los sacrificios pacíficos del templo) adquirieron singular alcance. En el sacrificio personal de Cristo entra la resurrección por virtud del Padre como señal de que su ofrenda había sido aceptada (Flp 2,5-11). El sacrificio de la misa representa, como la cena, el único e irrepetible sacrificio que Cristo ofreció en la cruz, y el rito de la *mixtio* del cuerpo y de la sangre antes de la comunión pretende simbolizar que el banquete no sólo es una participación en el sacrificio de Cristo, sino también en la vida del Señor viviente y resucitado (para entender la acción sacrificial en la misa, cf. más abajo las «teorías sobre el sacrificio de la misa»).

d) Dado que la «acción sacrificial» como tal sólo puede recibir su sentido de una realidad transcendente, en todo sacrificio ha de entrar también una «finalidad» humana. Sin tal finalidad el hecho del sacrificio quedaría reducido a una simple ceremonia. Los *fines fundamentales del sacrificio* son: expiación por los propios pecados, reconciliación con Dios, perdón del hombre, adoración, entrega y comunión con Dios. La liturgia del templo israelita desplegó y especializó estos fines sacrificiales en sacrificios de agradecimiento e impetración, sacrificios de alabanza, expiatorios, pacíficos y como cumplimiento de votos.

e) En el sacrificio del Nuevo Testamento, que no es un acto exclusivo del hombre, sino una celebración en obediencia y una participación en el único sacrificio expiatorio de Cristo hasta la entrega personal como miembro de Cristo, tiene singular importancia, junto al fin del sacrificio, el *sentimiento sacrificial*, que aquí no es una actitud puramente subjetiva del espíritu y del corazón, sino más bien el camino hacia la comprensión objetiva de sí mismo por la fe. Los elementos esenciales del sentimiento cristiano ante el sacrificio son: la actitud de criatura, la ciencia de pecado, el conocimiento de la filiación divina y el vivir como miembro de Cristo. «Estoy crucificado con Cristo. Vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí. Así la vida que vivo ahora en esta carne la vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). «Si uno murió por todos, luego es consiguiente que todos murieron. Y que Cristo murió por todos, para que los que vivan no vivan ya para sí, sino para el que murió (Cristo) y resucitó por ellos» (2Cor 5,15).

II. Existencia del sacrificio de la misa

En el Nuevo Testamento no se aplica el término «sacrificio» a la «eucaristía». No obstante, inmediatamente después de la época neotestamentaria la Iglesia fue imponiendo esta designación como esencial, a partir de su interpretación de la fe y de sí misma, y, desde la lucha contra los gnósticos, en las distintas liturgia (cf. las liturgias de Marcos, Santiago, Basilio, Crisóstomo, la antigua liturgia romana, las *Constituciones Apostólicas* VIII c. 12) se la interpreta como *amamnesis* («Haced esto en memoria mía»: 1Cor 11,14-26; Lc 22,19) de toda la obra redentora: «¡Anunciamos tu muerte, oh Señor, y proclamamos tu resurrección, hasta que vengas en gloria!» Esta *celebración rememorativa* no es, de acuerdo con la vieja interpretación judía *(sakar)*, un recuerdo puramente subjetivo, sino un «hacer presente» de un modo litúrgico (sacramental) un hecho histórico pasado, para que sea posible la participación fructífera en el mismo a lo largo de todos los tiempos, necesitados siempre de ese «hecho histórico».

Frente a la negación de la misa como sacrificio sutentada por los Reformadores, la Iglesia declaró solemnemente en el Concilio de Trento: «Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, an. s.» (= Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio, o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema. D 948; cf. 938 - DS 1751; 1738ss). Esto no es sólo una declaración antirreformista, sino expresión y proclama de lo que la Iglesia creyó desde el principio; a saber, que en la interpretación de la Iglesia la misa es *un verdadero y auténtico sacrificio* (sacramental), y un *sacrificio relativo* (realóntico, pero no independiente) respecto del sacrificio único de la cruz.

1. *La prueba escriturística.*

En su esfuerzo por entender el acontecimiento neotestamentario como cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento y captar así mejor su novedad, la teología ha aducido principalmente ya desde el siglo II dos textos del Antiguo Testamento en favor del sacrificio de la misa:

Mal 1,10s: «El afecto mío no es para vosotros, dice el Señor de los ejércitos; ni aceptaré de vuestra mano ofrenda alguna. Porque desde el orto del sol hasta su ocaso, mi nombre es grande entre los pueblos y en todo lugar se sacrifica y se ofrece a mi nombre una oblación pura *(minjá)*, porque grande es mi nombre entre los pueblos, dice el Señor de los ejércitos.» Ante las desgracias que padecía la comunidad palestinense a su vuelta del destierro de Babilonia, el profeta vaticina aquí el nuevo sacrificio futuro. Es un sacrificio litúrgico incruento, universal y perfecto, que ya la Iglesia primitiva vio realizado en la eucaristía, como lo demuestra la cita de este pasaje por la *Didakhe* 14,3 (escrita hacia el 110 d.C.). El pasaje se citará desde entonces sin interrupción; así lo hacen, entre otros, Justino, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Cipriano (véanse los textos más adelante).

Is 66.20: «Y traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones, y los ofrecerán como un presente al Señor... a mi monte

santo de Jerusalén, dice el Señor, como cuando los hijos de Israel llevan en un vaso puro la ofrenda a la casa del Señor.» La exposición espiritual del texto de Malaquías, especialmente en TERTULIANO *(Contra Marc.* III 22,6; IV 1,8; CChr I 539s, 546) indujo a citar también este pasaje isaiano. Los cristianos como miembros de Cristo son incardinados al sacrificio de Jesús por obra de los sacerdotes que ofrecen ese sacrificio y, en definitiva, por el mismo Cristo que es el único sumo sacerdote.

Si el Nuevo Testamento nunca llama «sacrificio» a la eucaristía, no es menos cierto que las circunstancias de la institución y las interpretaciones eucarísticas apuntan inequívocamente a su esencial «carácter sacrificial». Recordamos las referencias más importantes:

a) En el marco de la cena pascual (Lc 22,15; 1Cor 5,7), que era al propio tiempo «banquete sacrificial y comida rememorativa», Cristo se da en lugar de la carne sacrificada, por cuanto declara que el pan es «su carne inmolada», y así se lo entrega a los apóstoles.

b) Según el relato más antiguo, que es el de Pablo (1Cor 11,24; cf. Lc 22,19), Cristo mismo alude indirectamente a Is 53, 4-6 cuando, al distribuir a los apóstoles su cuerpo entregado (διδόμενον) y su sangre derramada (ἐκχυνόμενον), dice que tal inmolación es «por vosotros».

c) En Mc 14,24 y Mt 26,28 las palabras sobre el cáliz aparecen de forma análoga a Éx 24,8 presentando la sangre contenida en el mismo como «sangre de la alianza» separada de la carne o, lo que es igual, como «sangre sacrificada», que se ha obtenido mediante la degollación. Esto es signo de la entrega de la vida y expresión de su sacrificio.

d) En un sentido profundamente simbólico, también el modo con que Cristo se «da» (ἔδωκεν), entrega su carne y su sangre inmoladas a sus apóstoles, puede valorarse no sólo como referencia, sino como apertura o representación de la entrega con que Cristo se ofrece el viernes santo al Padre celestial como sacrificio por «los muchos» (= por todos los hombres necesitados de redención); cf. Jn 3,16; Gál 1,4; Tit 2,14; 1Tim 2,6: «entregándose como rescate por todos».

e) Por ello, compara Pablo explícitamente la «cena del Señor» con los banquetes sacrificiales de los paganos, los cuales no significan otra cosa que la participación ritual y litúrgica en el sacrificio real (1Cor 10,18-22).

f) Según 1Cor 11,24-26 se requieren la fracción del pan con acción de gracias y la distribución del vino en el cáliz como «memorial», lo que equivale simple y llanamente al «anuncio cúltico-real de la muerte del Señor hasta que retorne» (καταγγέλλετε en indicativo).

g) Así como Pablo presenta la muerte de Cristo como «muerte sacrificial por nosotros pecadores», así especialmente la carta a los Hebreos desarrolla la doctrina de Cristo como nuevo y único pontífice según el orden de Melquisedec (4,14-16; 5,6 = Sal 110,4), para presentar el sacrificio de sí mismo como el sacrificio único y definitivo (7,26-28), que continúa ofreciendo al Padre continuamente en el cielo por nosotros (8,1-3; 7,25; 9,24; 10,12). Por eso es el Mediador de la nueva alianza y «porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los que ha santificado» (10,14).

h) También el Evangelio de Juan considera la eucaristía como «carne sacrificada para la vida del mundo» (6,51), y Jesús muere como el auténtico cordero pascual (19,34ss = Éx 12,46). «El que tiene al Hijo de Dios tiene la vida» (1Jn 5,12) se refiere a Cristo crucificado (ibid. 5,6), por cuya muerte sacrificial se nos ha donado la vida.

2. *Prueba de la tradición.*

No obstante la disciplina del arcano, ya desde los primeros tiempos se encuentran testimonios ininterrumpidos en favor del sacrificio de la misa. Baste recordar aquí brevemente algunos de los más importantes. *Didakhe* 14,1-3 *(Patres Apostolici,* ed. Funk, I [Tubinga 1901] 32s): «Reuníos el día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de haber reconocido vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro. Cualquiera que tenga una diferencia con su amigo no debe encontrarse entre vosotros hasta que se hayan reconciliado, a fin de que vuestro sacrificio no sea profanado (cf. Mt 5,23s). Pues dice así la sentencia del Señor: En todo lugar

y en todo tiempo se me ofrecerá un sacrificio puro, porque yo soy un Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los pueblos» (Mal 1,11.14).

CLEMENTE DE ROMA *(I carta a los Cor* 40,1-5, redactada los años 95-97: PG 1,288s): «Debemos hacerlo todo según el orden que el Señor ha mandado en todos los tiempos. Quiso que hubiese sacrificios y servicios litúrgicos (θυσίαι καί λειτουργίαι): pero esto no debía ocurrir a capricho y sin orden, sino en los tiempos y horas establecidos. Cuándo y por quién quiere él realizarlo lo ha determinado de acuerdo con su voluntad soberana, a fin de que todo se cumpla de un modo santo y su voluntad pueda aceptarlo con complacencia. Quienes ahora ofrecen sus sacrificios en el tiempo establecido son gratos a Dios y bienaventurados... Al sacerdote supremo se le señalaron sus propias funciones, también a los sacerdotes se les indicó su lugar propio y a los levitas sus servicios litúrgicos. El laico está obligado a las prescripciones para los seglares.» Así, pues, ya antes de finalizar el siglo I estos dos testimonios, como tradición independiente de la época apostólica, regulan exactamente el «sacrificio» como un culto público y comunitario, que han de ejercer determinadas personas según los lugares, tiempos y personas.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA escribe *Ad Phil* 4: «Esforzaos por celebrar sólo una eucaristía. Pues sólo hay una carne de nuestro Señor Jesucristo y sólo un cáliz para la comunión con su sangre, sólo un altar (θυσιαστήριον), como sólo hay un obispo en unión con el presbiterio y con los diáconos, mis consiervos, para que lo que hacéis lo hagáis conforme a la voluntad de Dios» (PG 5,700). En *Ad Smyrn.* llama a la eucaristía «la carne de nuestro Redentor Jesucristo, que padeció por nuestros pecados y a la que Dios Padre resucitó en su bondad» (PG 5,713). JUSTINO MÁRTIR en su *Diálogo con el judío Trifón* se remite tres veces a Mal 1,10s (28,5; 41,2; 116,3; 117,1ss: PG 6, 536C, 564C, 746A) y dice que el profeta habla anticipadamente de los sacrificios que nosotros los pueblos de la gentilidad le ofrecemos en todos los lugares, es decir, del pan de la eucaristía. También CLEMENTE DE ALEJANDRÍA cita a Malaquías *(Strom.* V 261: PG 9,2008).

IRENEO DE LYÓN se remite, en el contexto del relato de la

institución, a Mal 1,10s y dice *(Adv. haer.* IV 17,5): «Esto es una clara afirmación de que primero ha de cesar el pueblo (de Israel) de ofrecer sacrificios a Dios, pero después se le ofrecerá en todo lugar un sacrificio puro y que su nombre será glorificado entre los pueblos. Pero ese nombre que será glorificado entre los pueblos no es otro que el de nuestro Señor, por quien es glorificado el Padre y también el hombre» (PG 7,1023s). Para Ireneo el «sacrificio puro» es la eucaristía como «acto litúrgico sacrificial»; con el «sacrificio de olor grato» *(manjá)* designa, siguiendo a Ap 5,8, «las oraciones de los santos», es decir, «la liturgia deprecativa». Pasa después a exponer con mayor detalle por qué el sacrificio de la Iglesia es agradable a Dios subrayando, muy en la línea de la crítica profética a los sacrificios: «Así pues, no se rechaza la idea de sacrificio, porque sacrificios hay aquí y allí, sacrificios en la sinagoga y sacrificios en la Iglesia; lo único que ha cambiado es la forma y tipo de sacrificio, pues ya no lo ofrecen los esclavos sino los libres» (ibid. 18,2: PG 7,1025).

Este cambio se advierte especialmente en la totalidad del sacrificio y en el sentimiento filial del oferente: «No son los sacrificios los que santifican al hombre, pues Dios no tiene necesidad de ningún sacrificio, sino que es la conciencia del oferente la que santifica el sacrificio, cuando aquélla está limpia y hace que Dios lo acoja como de manos de un amigo» (18,3: ibid. 1026). «Le ofrecemos de lo que es suyo, por cuanto proclamamos de un modo conveniente la unidad incesante de carne y espíritu; pues, así como el pan que procede de la tierra, cuando recibe la invocación de Dios ya no es un pan ordinario, sino la eucaristía que está constituida por dos elementos, uno terreno y otro celestial; así también nuestros cuerpos, cuando reciben la eucaristía, ya no pertenecen a la corrupción, sino que tienen la esperanza en la resurrección» (18,5: ibid. 1029). «No le ofrecemos sacrificios porque tenga necesidad de ellos, sino para darle gracias por su gloria y para santificar sus dones; pues, así como Dios no necesita de nuestros dones, así nosotros tenemos necesidad de sacrificar algo a Dios (obras de misericordia)... Por lo cual, aun sin necesitarlo, quiere Dios que lo hagamos por nosotros mismos, para que no permanezcamos sin fruto. Por ello, la misma Palabra dio al pueblo

el mandamiento de ofrecer sacrificios, no porque él (Dios) tuviera necesidad de ellos, sino porque sus gentes debían aprender a servirle. Y ésa es la razón por la que exige de nosotros que le ofrendemos sin interrupción el sacrificio sobre el altar. Y el verdadero altar está en el cielo, a donde se dirigen nuestras oraciones y sacrificios» (18,8: ibid. 1029).

TERTULIANO *(Adv. jud.* 5 y 6), comentando los sacrificios de Caín y Abel, califica de carnales los sacrificios de los judíos y de espirituales a los sacrificios cristianos, y acerca de Mal 1,10 dice que con Cristo ha llegado «el dador de la nueva ley, el heredero de la alianza nueva, el sacerdote de los nuevos sacrificios, que purifica la nueva circuncisión y que celebra el sábado eterno», «para fundar la nueva alianza, ofrecer los nuevos sacrificios y proclamar el nuevo reino (de Dios) que nunca desaparecerá» (CChr 2,1353-1353). Piensa que Dios ha otorgado sacrificios a los cristianos para que el pueblo, inclinado al servicio de los ídolos *(populum pronum in idololatriam et transgressionem)* se mantuviese en su propia religión mediante los *officia* adecuados *(Adv. Marc.* 18,3: CChr 1,496). Expresamente alude Tertuliano a que nosotros, los cristianos, *oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus (De Cor.* 3,3: CChr 2,1043), y para ello exhorta a que se termine el período de ayuno no sólo con la recepción de la eucaristía, sino que al mismo tiempo se tome parte en el sacrificio *(sacrificiorum orationibus,* De or. 19,1: CChr 1,267).

CIPRIANO trata la eucaristía como un sacrificio *(Ep.* 63) en cuanto que al comentar Heb 7 pone el sacrificio de Melequisedec como ejemplo (cap. 4) y al lagarero de Is (63,2) como modelo. Dice explícitamente: «La pasión del Señor es el sacrificio que nosotros ofrecemos» (cap. 17: PL 4,387). «Pues, si Cristo Jesús, nuestro Dios y Señor, que es también el sacerdote supremo de Dios Padre, se ha ofrecido a sí mismo al Padre como sacrificio y ha ordenado que se repita en memoria suya, sólo ocupará verdaderamente su lugar aquel sacerdote que imita lo que Cristo ha hecho, y sólo ofrece a Dios Padre un verdadero y perfecto sacrificio en la Iglesia quien lo hace del mismo modo que ve al propio Cristo ofrecerlo» (cap. 14: PL 4,385s, hablando contra los acuarios).

CIRILO (JUAN) DE JERUSALÉN dice: «Nosotros ofrecemos en sacrificio a Cristo inmolado por nuestros pecados; y así reconciliamos al Dios misericordioso con ellos (los difuntos) y con nosotros» *(Cat. myst.* 5, 10: PG 33,1117). JUAN CRISÓSTOMO dice en su instrucción sobre la acción de gracias *(Hom* 25,3 *in* Mt 7,28-8,4): «Por eso, nos invita también el sacerdote en presencia de aquel sacrificio (θυσία) a dar gracias por todo el mundo, por el pasado, por el presente y... por lo que sólo más tarde ha de venir sobre nosotros» (PG 57,331; cf. también PG 63 [liturgia del Cristóstomo] 907, 912, 917, 921). CIRILONAS escribe en su primera homilía sobre la pascua de Cristo: «Nuestro Señor ofreció primero personalmente su cuerpo, y sólo después le sacrificaron los hombres... Sacrificó e inmoló su propio ser, entregó y exprimió (el pisador del lagar de Is 63,3 y Ap 19,15) su sangre que da vida.»

AGUSTÍN ha desarrollado, sobre todo en su obra *De civitate Dei,* una teoría antropológica y eclesial del sacrificio, al lado de la teológica. Dios no necesita de nuestros sacrificios, pero nosotros sí tenemos necesidad de adorar a Dios: *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est* (x 5: PL 41,282). Comentando Sal 51,18, Sal 50,12-15, así como Miq 6,6-8, explica que los sacrificios verdaderamente importantes son la misericordia, la gratitud y el amor. El fin de los sacrificios es la comunión con Dios: «Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo... quo veraciter beati esse possimus» (= Verdadero sacrificio es toda obra que se realiza para que nos unamos a Dios en santa compañía... con lo que podremos ser realmente dichosos, x 6: ibid. 283). Habla después del sacrificio de la Iglesia en un sentido eclesiológico: «Éste es el sacrificio de los cristianos: los muchos que forman un cuerpo en Cristo. Éste es el sacrificio que ofrece continuamente la Iglesia en el sacramento del altar reconocido de los fieles, en el que se le muestra que ha de ofrendarse ella misma en la materia que ella ofrece en sacrificio» (ibid. 284). Pero su teología clásica del sacrificio de la misa suena así: «El verdadero mediador entre Dios y los hombres es aquel que ha tomado la forma de siervo, el hombre Cristo Jesús (1Tim 2,5); y en cuanto que está en la forma de Dios (Flp 2,5ss) acepta el sacrificio juntamente con el

Padre, con quien es un solo Dios; prefirió sin embargo ser sacrificio en la forma de siervo que recibir el sacrificio, para que nadie crea a causa de estos sacrificios que se puede sacrificar a criatura alguna. Y así él mismo es sacerdote sacrificador y víctima sacrificada. El hecho diario y simbólico *(sacramentum)* de esta realidad debía ser según su voluntad el sacrificio de la Iglesia, que precisamente como cuerpo de esa cabeza aprende a ofrecerse a sí misma cual sacrificio por él.» Los antiguos sacrificios de los santos (de la alianza antigua) eran signos múltiples y distintos de este sacrificio verdadero (de la Iglesia), pues este que es el único fue representado por muchos y distintos como una sola cosa se expresa con muchas palabras... Ante este único y verdadero sacrificio (de la Iglesia) debían por ello ceder todos los sacrificios falsos» (x 20: ibid. 298).

En el breve resumen que ofrece JUAN DAMASCENO el interés principal se centra ya en el misterio de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo mediante el cambio. Tras referirse a Melquisedec (Gén 14,18; Heb 7,1) y a Mal 1,11 escribe acerca del sacrificio de la misa: «Este sacrificio (de la misa) es el sacrificio puro y siempre incruento del cual dice el Señor, por medio de los profetas, que será ofrecido desde la salida del sol hasta el ocaso» *(De fide orth.* IV 13: PG 94,1149-51).

La *primitiva edad media* siguió las líneas esenciales de Agustín, interesándose más por la visión antropológica y eclesial de la misa, como se ve sobre todo en las exposiciones simbólicas de la misa que inicia Amalario de Metz. La teología más dialéctica, que se impone desde comienzos del siglo XII, se interesó más por la misa como sacrificio-memorial. La *alta escolástica* escribió grandes comentarios alegorizantes sobre la liturgia de la misa, junto con profundos análisis sobre la doctrinas de la transustanciación, mientras que el problema del carácter sacrificial de la misa sólo se expone con la triple referencia a la que santo TOMÁS alude repetidas veces en la *Summa theologiae:* la misa es conmemoración y representación del sacrificio de la cruz (ST III q. 73, a. 4c, 56; q. 79, a. 1c) y *participatio fructus dominicae passionis* (ibid. III q. 83, a. 1). Por lo cual, la propia misa se llama *sacrificium* o *immolatio Christi.* La conmemoración y representación se entiende

— esencialmente dentro del espíritu de la teología agustiniana — como una actualización que se opera en «figura e imagen» *(figura et signis)* y como conmemoración garantizada por la celebración del acontecimiento de la cena. La eficacia del sacramento *(ex opere operato)* asegura la *participatio fructus.* Tuvo importancia capital para el desarrollo ulterior el hecho de que la cuarta nota, a saber, que el sacrificio de la misa, también como «sacrificio de la Iglesia», viene a ser una cierta *oblación* — tal como lo ponían de relieve Alberto Magno *(Sent.* IV d. 13, a. 23) y la *Summa Halensis* (IV q. 10 m, 8a 1) —, se fue interpretando en un sentido cada vez más marcadamente ético debido al desarrollo de la mística cristológica de cuño paulino-agustiniano, hasta degenerar en una ascesis individualista que acabó por vaciar de su verdadero sentido el sacrificio de la misa como «sacrificio de la Iglesia».

Las deformaciones de la escolástica tardía constituyeron el punto de partida para que *la reforma,* pudiera rechazar la misa en general o llegar a desconocer su carácter esencial de sacrificio como un volver a hacer presente el sacrificio de Cristo. Si para Lutero la misa cuenta todavía como «un acto litúrgico de alabanza y acción de gracias por la redención de Cristo» (WA 6, 368s; 302,692), niega en cambio de raíz su carácter expiatorio (como representación del sacrificio expiatorio de Cristo), porque desconoce ya esa representación sacramental. Todos los reformadores entienden la definición de la misa como «sacrificio de la Iglesia» en el sentido de una «justicia por las obras» humanas, y en consecuencia como una negación del único sacrificio expiatorio de Cristo. De ahí que admitan la misa sólo como una «comunión», mas no como un «sacrificio» *(Conf. Aug.* [Apol.] a. 24), y hasta lleguen a considerarla como «idolatría» *(Schmalkald.* Art II 2; *Anglican. Art* 31; *Heidelberger Kat.,* Fr. 80), aunque sus rituales conserven en gran parte la forma de la antigua misa romana.

En contra de todo ello el concilio de Trento ha proclamado las doctrinas antes mencionadas al exponer la doctrina tradicional sobre la misa como un sacrificio propio y verdadero, aunque relativo, como un sacrificio que se ofrece por vivos y difuntos y que, como cualquier otro sacramento, produce la gracia y la

salvación *ex opere operato;* es decir, por su naturaleza sacramental y no por una obra humana meritoria. Sólo la teología postridentina ha intentado desarrollar una «teología del sacrificio de la misa» propiamente dicha y unas teorías específicas sobre ese.

§ 8. *Esencia del sacrificio de la misa*

FR. S. RENZ, *Die Geschichte des Meßopferbegriffes,* I, Freising 1901. — M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe,* París [3]1926. — M. TEN HEMPEL, *Das Opfer als Selbsthingabe,* Friburgo de Br. 1920. — PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm 12,1),* Munich 1954. — J. KREMER, *Was an den Leiden Christi noch mangelt,* Bonn 1956. — P. MEINHOLD - E. ISERLOH, *Abendmahl und Opfer,* Stuttgart 1960. — H. B. MEYER, *Luther und die Messe,* Paderborn 1965. — W. AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie,* Paderborn 1966. — FR. HILDEBRANDT, *I offered Christ. A protestant study of the mass,* Londres 1967. — J. AUER, *Das eucharistische Opfer,* en MThZ 11 (1960) 97-105. — H. LAIS, *Gedanken zu den Meßopfertheorien,* en ThGG (homenaje a M. Schmaus), Munich 1957, 67-88. — A. WINKLHOFER, *Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung,* en *Aktuelle Fragen zur Eucharistie,* Munich 1960, 92-109. — Discusión de este tema: J. Schildenberger, B. Welte, A. Grillmeier, ibid. 180 196. — A. E. BUCHRUCKER, *Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie,* en KuD 13 (1967) 273-296. — *Opfer Christi und Opfer der Kirche,* publicado por B. NEUNHEUSER, Düsseldorf 1960: M. SCHMAUS, *Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente* (13-27); B. NEUNHEUSER, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer* (139-151). — K. RAHNER - A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Qq. disp. 31), Friburgo de Br. [2]1966. — A. PIOLANTI, *El sacrificio de la misa,* Herder, Barcelona 1965 (bibl.). — CH. JOURNET, *La misa, presencia del sacrificio de la cruz,* Desclée de Brouwer, Bilbao. — A. M. ROGUET, *La misa,* Estela, Barcelona. — E. M. GONZÁLEZ, *El sacrificio de la misa a la luz del concilio de Trento,* Salamanca 1960. — J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico,* BAC, Madrid [4]1965. A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1965, 283-507.

I. La doctrina de la Iglesia

Desde su errónea intelección nominalista de los sacramentos, los reformadores se vieron forzados a rechazar la doctrina de los

Padres y de la Tradición acerca de la misa, pues en la misa católica sólo veían la renovación o repetición del sacrificio de la cruz, o bien una obra meramente humana. En 1520 Lutero enseñaba en su escrito *De captivitate babylonica* que Cristo había instituido el sacrificio de la misa en el cenáculo, pero que aquí no se ofrece en sacrificio él mismo, sino que ha dejado establecido un banquete como signo y promesa de la remisión de los pecados. La misa es, pues, *memoriale eiusdem promissionis*... Quod cum frequentaris, mei memor sis, hanc meam in te caritatem et largitatem praedices et laudes et gratias agas (WA 6,512-526; 515). La misa es, pues, un acto litúrgico de alabanza, cuyos frutos se nos comunican en razón de nuestra fe. En la obra *De abroganda missa privata* (1523) rechaza Lutero consecuentemente la misa privada en la que sólo comulga el sacerdote, porque en tal caso ha perdido su carácter de banquete (WA 8,423-481).

En sus *Loci communes* de 1521 MELANCHTON enseñó que *impie errant* cuantos aceptan la interpretación católica de la misa, pues ésta no es más que una comunión para el robustecimiento de la fe *(Op. omn.*, Gütersloh 1952, II/1,156s). ZUINGLIO (1484-1531) rechazó la misa como identificación con el sacrificio de Cristo en la cruz, enseñando que este único sacrificio de Cristo sólo era posible a través de sus padecimientos, el derramamiento de su sangre y su muerte. Ahora que Cristo ha sido glorificado, ya no existe sacrificio alguno ofrecido por él. CALVINO intentó en sus *Institutiones* (1536) casar las diversas ideas y polemizó con singular energía contra el sacrificio de la misa, del que afirmaba que era una ofensa de Cristo, una malversación de sus padecimientos, que provocaba el olvido de su muerte y nos arrebata sus frutos. Expresamente distingue Calvino entre «sacrificio expiatorio», que en el Nuevo Testamento sólo se da con el sacrificio de Cristo en la cruz, y sacrificio de gratitud como acción de gracias por aquel sacrificio personal del Señor, de la que hallamos repetidos ejemplos en el Nuevo Testamento (IV c 18: versión de O. Weber, Neukirchen 1963, 991-1003). Coincidiendo con estas ideas, también MELANCHTON en sus *Loci praecipui theologici* (1559, en *Op. omn.*, Gütersloh 1952, II/2,533s, 540) distingue claramente entre *sacrificia propitiatoria* (en el NT sólo el sacrificio personal de

Cristo) y *sacrificia eucharistica*, es decir, sacrificios de alabanza y acción de gracias por la redención operada (tales son todas las acciones que en la nueva alianza todavía se denominan sacrificios en razón de la obra externa de la fe).

Frente a estas nuevas doctrinas el concilio de Trento (Sesión XXII, sept. 1562: D 937a-956 - DS 1738-1759) expuso la interpretación sacramental que la tradición había dado al sacrificio de la misa, y enseñó que: 1) el sacrificio de la misa es un sacrificio verdadero y propio y no sólo un banquete de Cristo (D 948 - DS 1751) ni una mera acción de gracias, alabanza o mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz (D 950 - DS 1753); 2) el sacrificio de la misa no infiere injuria alguna ni menoscabo al sacrificio de Cristo cumplido en la cruz (D 951 - DS 1754), pues es un verdadero sacrificio, es sólo la representación sacramental del sacrificio de la cruz: «Así, pues, el Dios y Señor nuestro (Cristo), aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención, como sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte (Heb 7,24 y 27), en la última cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara *(repraesentaretur)* aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos (1Cor 11,24ss), y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos...» (D 938 = DS 1739ss). La doctrina resulta así perfectamente clara: el único sacrificio real e independiente de la nueva alianza es el sacrificio que Jesucristo ofreció en la cruz, el cual se hace presente en la misa para nuestra salvación. Por lo cual, el sacrificio de la misa es un sacrificio relativo, representación incruenta y sacramental del único sacrificio cruento de la cruz. «Una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el misterio de los sacerdotes (terrenos) es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse *(sola offerendi ratione diversa)* (D 940 - DS 1743).

II. Esencia física del sacrificio de la misa

Para entender la esencia física del sacrificio de la misa, hay que tener en cuenta los siguientes elementos históricos acerca de los fenómenos que entran aquí en consideración.

1. El único sacrificio absoluto de la nueva alianza es el sacrificio cruento de Jesús en la cruz. Heb 9,12: «Cristo entró de una vez para siempre en el santuario, después de obtener la redención eterna.» Heb 9,26: «Ahora al cabo de los siglos se presentó para destrucción del pecado con el sacrificio de sí mismo.» Heb 9,28: «Cristo ha sido una sola vez inmolado para quitar los pecados de muchos.» Heb 10,12: «Cristo, después de ofrecida una sola hostia por los pecados, está sentado para siempre a la diestra de Dios.»

2. En el cenáculo, y en el marco del banquete pascual, Cristo estableció un rito sacramental que *a)* tenía que ser realizado por los apóstoles (y sus sucesores), *b)* estaba en conexión directa con el sacrificio de Cristo en la cruz («Mi cuerpo que es entregado, mi sangre que es derramada»), *c)* cuyo carácter sacrificial se puso de relieve al ser instituido durante la cena pascual (la carne de Cristo como sacrificio en lugar del cordero sacrificado).

3. Lo que Cristo realizó en el cenáculo y mandó a sus apóstoles que continuaran repitiendo, es lo que el concilio de Trento llama *memoria* (rito conmemorativo), *repraesentatio* (un hacer presente el sacrificio de la cruz mediante el rito sacramental) y *applicatio* (aplicación de los frutos de la redención por la acción de la Iglesia a cada uno de sus miembros). Sería equivocada la concepción del sacrificio de la misa como «repetición» del único sacrificio histórico de la cruz (con poca fortuna el *Catecismo Romano* llama de hecho a la misa «renovación»), como lo sería la idea de que la misa no es más que una celebración conmemorativa meramente humana y psicológica, lo que queda excluido por el hecho mismo de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo como sacrificados bajo las especies consagradas.

4. Estando a la doctrina del Tridentino, la diferencia entre el *sacrificio de la misa y el sacrificio de la cruz* se puede precisar así: *a)* el sacrificio de la cruz es absoluto y único, mientras que el de la misa es relativo y múltiple (Mal 1,10s); *b)* el sacrificio de la cruz es la ofrenda cruenta de una vida, mientras que el de la misa es la ofrenda incruenta de un manjar *(minjá); c)* el sacrificio de la cruz ha operado la redención, en tanto que el de la misa nos aplica — junto con otros medios salvíficos — los frutos de esa redención; *d)* en el sacrificio de la cruz el único sacerdote oferente es Cristo, en los sacrificios de la misa actúan muchos sacerdotes humanos como *ministros,* aunque el *sacerdote principal* continúa siendo Cristo; *e)* en el sacrificio de la cruz Cristo se ofreció *specie propria,* mientras que el sacrificio de la misa se ofrece *specie aliena,* bajo las especies sacramentales y por la acción de la Iglesia; *f)* en el sacrificio de la cruz predominan los sufrimientos, el derramamiento de la sangre y la muerte, en el de la misa ya no hay derramamiento de sangre ni muerte. Si los padecimientos de Cristo en su Iglesia se ofrecen también sacramentalmente — es decir, de modo simbólico — en el sacrificio de la misa, es tema que se estudiará más adelante (estas ideas las expuso ya ampliamente M. Bayo, *De venerabili eucharistiae sacramento et sacrificio,* París 1626, III c. 15, 905s).

5. *El sacrificio de la misa* se distingue de *la cena* en: *a)* porque en el cenáculo Cristo fue también el sacerdote visible, y en el sacrificio de la misa es sólo el sacerdote invisible; *b)* en la cena tuvo lugar la institución y el mandato de sacrificar, mientras que en el sacrificio de la misa se trata sólo de cumplir y ejecutar.

6. La parte del sacrificio de la misa que hace presente el sacrificio de la cruz es solamente aquella que significa la imitación de lo que el propio Cristo hizo en el cenáculo al instituir este sacrificio y que mandó repetir a sus apóstoles: el relato de la institución con las palabras transformadoras *(acción).* Por eso forma parte del sacrificio de la misa la doble transformación del pan y del vino, porque sólo con eso se cumple plenamente el mandato de Cristo. Algunas interpretaciones teológicas ven en el doble

cambio bajo las especies separadas una representación de la muerte — así pensaron sobre todo Vázquez y sus seguidores —, mientras que otros consideran más bien que el cambio del pan es imagen del banquete y el cambio del cáliz contiene una referencia al sacrificio de la vida y a la conclusión de la alianza.

III. La esencia teológica (metafísica?) del sacrificio de la misa (teorías sobre la misa como sacrificio)

Para interpretar con exactitud teológica la santa misa — y superar así la falsificación nominalista de los reformadores — se impone ante todo reflexionar un poco sobre la concepción joánica del «misterio de la encarnación» y la concepción paulina de la «mística cristológica». La sentencia joánica (Jn 1,14): «La Palabra se hizo carne», afirma que en la encarnación el Dios creador ha entrado realmente en su creación y que la creación ha sido asumida realmente en Jesucristo por el Dios creador. La Iglesia ha intentado exponer este misterio primordial de la fe cristiana con la doctrina de la unión hipostática, formulada por el concilio Efesino en 431. Pablo ha sacado en su mística cristológica los frutos de esta verdad para la vida del cristiano, en cuanto que entiende toda acción humana como una «acción cristiana», como una «acción en Cristo», es decir, no sólo por virtud y por encargo de Cristo, sino en comunión personal con él, Cabeza del cuerpo cuyos miembros son los cristianos. Esta mística cristológica no es sólo una interpretación religiosa de la acción humana, sino que se hace realidad en el sacramento del bautismo (cf. Rom 6, 1-12). Así, puede decir el Apóstol «No soy yo quien vivo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Con ello se da la posibilidad de un auténtico *comercio*, del que hablan a menudo los textos sacrificiales de la misa: Cristo nos permite, a nosotros los hombres, participar en su obra y asume en su acción santa nuestros esfuerzos humanos.

Desde esta verdad teológica hay que decir lo que sigue sobre las *teorías del sacrificio de la misa*, aparecidas sobre todo después del concilio Tridentino: ante todo, las tentativas teológicas que

intentan explicar adecuadamente el sacrificio de la misa como sacrificio de Cristo y de la Iglesia, adolecen del defecto de que no buscan el lugar histórico-salvífico de dicho sacrificio, del que ya se ha hablado antes, que más bien parten de una metafísica de los sacrificios humano-naturales, de los sacrificios tal como se encuentran entre los paganos, para establecer así el fundamento experimental de su concepto de sacrificio. Esta tendencia sigue las huellas de Tomás de Aquino.

Las *primeras tentativas* hechas en el siglo XVI (Melchor Cano O.P., † 1560, Domingo de Soto O.P., † 1560) ven en el sacrificio de la misa, siguiendo la trayectoria del Tridentino, simplemente una actualización sensible del sacrificio histórico de Cristo, en cuanto que el sacerdote consagra, es decir, segrega el don del uso profano y lo convierte en sacrificio, y en cuanto que la sangre de Cristo se derrama y los hombres la beben en la comunión del cáliz. Los jesuitas A. Salmerón († 1585) y J. Maldonado († 1583) toman la fracción de la hostia, la comunión y el «Offerimus» de después de la consagración como signos de la oblación del sacrificio.

Una *segunda teoría* concreta más estas ideas en cuanto que postula como necesaria para el sacrificio una transformación real *(destrucción)* en la materia ofrendada, y ve por ello el carácter sacrificial de la misa en la separación de la carne y de la sangre bajo las especies de pan y vino después de la consagración. Defendió esta opinión M. Bayo († 1589), y F. Suárez († 1617) desarrolló la misma doctrina al hablar de una «ratio sacrificii sub ratione mysticae mactationis ac separationis corporis et sanguinis ex vi verborum» *(Tract. de missae sacrificio,* disp. 75, sect. 6, n. 6; ed. París 1856-61, 675).

Una *tercera teoría* pretendía que este cambio *(immutatio)* en la materia del sacrificio, que son el pan y el vino, se dejaba sentir en el Cristo real, que se hace presente bajo las especies, para convertir de este modo el sacrificio de la misa en un «sacrificio de Cristo» con todo el sentido real de la palabra. Con ello se pone parcialmente en tela de juicio la relación del sacrificio de la misa el único e irrepetible sacrificio de Cristo en la cruz. Según J. Hessels († 1566) y otros, el Cristo vivo queda afectado por la separación

de la carne y de la sangre en la consagración, mientras que para otros, sobre todo para R. BELARMINO († 1621), el cambio de las especies debía representar los padecimientos de Cristo también y de modo especial con la manducación y bebida de la comunión. De modo parecido exigía DE LUGO († 1660; *De eucharistia*, disp. 19, sect. 5, n. 67) una *immutatio* moralis, que él veía concretada en la *reductio corporis et sanguinis Christi ad statum cibi et potus.* A. CIENFUEGOS († 1739; *Vita abscondita sub speciebus velata*, Roma 1728) consideraba la humillación o reducción de Cristo en el hecho de que, por estar las especies separadas, desde que se realiza el cambio hasta su mezcla, Cristo está privado de toda actividad sensible. También para J. B. Franzelin y, ya en tiempos recientes, para A. Winklhofer, tiene un papel decisivo la humillación de Cristo en la eucaristía hasta convertirse en alimento y bebida del hombre.

Una *cuarta teoría* mantiene también la necesidad de una *immutatio* real en las especies del sacrificio, pero ve más bien esos cambios en el pan y el vino como signos puramente sacramentales (simbólicos) de la verdadera acción sacrificial de Cristo. Fue sobre todo G. VÁZQUEZ S.I. († 1604) quien desarrolló esta doctrina en su *Comentario a santo Tomás.* Para ello distingue netamente entre el sacrificio real de Cristo y la representación sacramental de ese sacrificio en la misa. Ponía la comunión como signo del sacrificio, el cual sólo se da de una forma simbólica-sacramental en la consagración.

L. LESSIUS S.I. († 1623) amplió esta teoría en cuanto que para él las palabras de la consagración son la espada mística con la que se realiza la *mactatio mystica.* De una *mactatio mystica* hablaron también J. B. Gonet O.P. († 1681), C. R. Billuart O.P. († 1757), A. Berlage, F. X. Dieringer y, muy especialmente, L. Billot S.I. († 1931).

La escuela francesa del siglo XVII desarrolló una *quinta teoría* con una idea nueva y decisiva que en nuestro tiempo había de llevar a una explicación más aceptable del sacrificio de la misa. Al lado de la idea de la *immutatio* de las ofrendas sacrificiales se abrió camino la convicción de que la pieza esencial del sacrificio debía ser una *oblatio* o *immolatio* personal; el punto de partida

para estas ideas fue la meditación de la vida de Jesús del cardenal P. De Bérulle († 1629) y su escuela. Esa idea fue desarrollada principalmente por CH. DE CONDREN († 1641), quien ya no vio el sentido del sacrificio en una expiación y en la muerte sacrificial única, sino más bien en la súplica y adoración de la santidad y grandeza de Dios a través de toda la vida: «Pour honorer son souveraine domaine, non seulement sur la vie de la mort, mais sur l'être même *(L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, París 1677, P. 2, m. 2, pp. 54-58). Así, L. THOMASSIN († 1695) considera la vida entera de Jesús, antes de su muerte en la cruz como un sacrificio: «Non sacerdos tantum fuit iam a principio sui conceptus, sed et immolare et sacerdotio sui fungi iam tum coepit Christus-homo; et ipsa incarnatio... summum sacrificium est» *(Dogm. theol.* ed. París 1868, t. IV, lib. 10, c. 9, n. 13, p. 320). J. B. BOSSUET († 1704) amplió aún más esta idea al ver el sacrificio de Cristo no sólo en su encarnación y a lo largo de toda su vida para culminar en su muerte, sino que, siguiendo la referencia que se encuentra ya en Heb 9,24, afirmó que también pertenece a ese sacrificio de Cristo el que interceda siempre en el cielo por nosotros ante el Padre (Y ésta sería la *teoría sexta).* Todo ello constituiría el «único sacrificio» con el que conduce a la perfección a cuantos se dejan santificar (Heb 10,14)» *(Oeuvres*, ed. Versailles 1816, t. 18, p. 128-130). Los grandes teólogos del siglo XIX establecieron numerosas combinaciones con los distintos elementos de las citadas teorías sobre el sacrificio de la misa.

Especial importancia obtuvieron — se podría hablar de una *séptima teoría* — las ideas de J. A. MÖHLER († 1828) que, en la línea de la teoría quinta, da más juego a la Iglesia como portadora del sacrificio, y las explicaciones de V. THALHOFER († 1891), que hacen del sacrificio perenne de Cristo en el cielo el fundamento de la realidad del sacrificio de la misa: «Mientras que él (Cristo), al pronunciar las palabras de la consagración en forma separada, *in forma sacrificii*, se hace presente sobre el mismo altar, es decir en el espacio y el tiempo, esencialmente el mismo acto sacrificial que realizó una vez sobre la cruz y que ahora cumple por encima de toda la realidad terrena en el sacrificio celeste» *(Das Opfer des Alten und Neuen Bundes*, Munich 1870).

Desde A. Vonier y O. Casel, la teoría mistérica ha abierto nuevas posibilidades para entender el sacrificio de la misa *(teoría octava),* en cuanto que ha adquirido nueva conciencia del «misterio de Cristo» paulino y lo ha aplicado a la interpretación de los sacramentos y muy especialmente el de la eucaristía. J. M. LEPIN, autor del estudio histórico más importante acerca de las teorías sobre el sacrificio de la misa *(L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours,* París 1926), dice al final de su estudio que este sacrificio es «l'oblation, que le Christ fait de lui-même et que l'église fait du Christ, sous les signes représentatives de son immolation passée» (ibid. 754). Pero la esencia del sacrificio de la misa pudo recibir nueva luz gracias sobre todo a la inserción de la liturgia en la reflexión dogmática: *la pluralidad de la imagen y del acontecimiento cristianos,* Cristo encarnado, crucificado y resucitado, Cristo como abogado que intercede en la gloria junto al Padre, Cristo como cabeza de la Iglesia y liturgo principal de cuantas misas celebra la comunidad, Cristo como cabeza de cada uno de los cristianos a los que se incorpora como miembros de su cuerpo en el bautismo, Cristo en nosotros y nosotros en Cristo, tales son las proyecciones esenciales de la única realidad de Cristo, la realidad que es soporte del sacrificio de la misa. En esa realidad, y por medio de la Iglesia terrena, entra *el mundo entero;* no sólo el sacerdote oficiante, sino también la comunidad de los concelebrantes y el pueblo todo de Dios, no sólo los santos, sino muy especialmente los pecadores que necesitan más la gracia del sacrificio redentor de Cristo, el mundo extrahumano como creación y también como sujeto a la maldición por el pecado del hombre, el cosmos y la historia de la humanidad entera, todo ello entra en el sacrificio de la misa para participar en el único sacrificio redentor de Cristo, que es plenamente válido para todos los tiempos y lugares de este mundo.

La encíclica *Mediator Dei,* del 20-11-1947, desarrolló ampliamente la doctrina eclesiástica sobre el sacrificio de la misa de acuerdo con el estado que presentaba la teología de entonces. A través de las diversas ediciones de su *Teología dogmática,* M. SCHMAUS ha intentado exponer de una forma nueva la esencia del sacrificio de la misa, concediendo una importancia especial a

la teología mistérica. Y así escribe: «El sacrificio de la cruz lo hace presente la Iglesia en los símbolos establecidos por Cristo, a fin de que ella pueda entrar en su acontecimiento. La Iglesia lo lleva a término por cuanto que ofrece al Padre celestial el cuerpo hecho presente y la sangre hecha presente por su acción como su ofrenda sacrificial, participando así la Iglesia en la entrega de Cristo. La razón de que la Iglesia sea capaz de este hecho, está en que Cristo es el Esposo y ella la esposa. Su sacrificio (de la Iglesia) encierra la súplica de que el Padre celestial acepte el sacrificio de su Hijo no simplemente como su sacrificio propio y personal, sino como el sacrificio de la cabeza en el que participa todo el cuerpo, como el sacrificio del Esposo al que también la esposa da su consentimiento... En cada celebración eucarística la Iglesia vuelve a declarar que considera el sacrificio de Cristo como un sacrificio representativo. Al igual que el sacerdote hace las funciones de Cristo en el sacrificio eucarístico, así también en el proceso histórico de su muerte Cristo ejerció las funciones de la humanidad entera... En cada celebración eucarística la Iglesia tiene conciencia del carácter gratuito de la representación operada por Cristo. Y expresa esa conciencia en las numerosas oraciones litúrgicas de aceptación» (edic. 5.ª, IV/1, 369).

IV. Ensayo de síntesis

Hay que afirmar ante todo que la cena y el sacrificio de la misa tienen su razón de ser y su objetivo en el sacrificio de Cristo en la cruz. El hecho de que Cristo haya instituido la eucaristía bajo la forma de un banquete pascual, puede indicar que el sacrificio de la misa reviste la forma de un banquete sacrificial, es decir, de un sacrificio en el que se toma parte a través del banquete. Sin embargo, este banquete no se puede entender primordialmente como un banquete comunitario, sino que su verdadero y auténtico sentido está en ser un «banquete sacrificial»: «Están, pues, fuera del camino de la verdad... los que afirman capciosamente que no se trata aquí sólo de un sacrificio, sino del sacrificio y del convite de la comunidad fraterna, y hacen de

la sagrada comunión, recibida en común, como la cima de toda la celebración» (encíclica *Mediator Dei*, 2.ª parte, III; DS 3854).

Hay que subrayar además que no hace justicia a la idea del simbolismo sacramental del sacrificio de la misa quien, manteniéndose en el terreno del «historicismo», sólo ve en el sacrificio de Cristo un acontecimiento único de la historia universal y considera, por lo mismo, el sacrificio de la misa como la celebración de un recuerdo subjetivo. Tampoco tendría en cuenta la verdadera esencia sacramental del sacrificio de la misa quien la concibe desde una mera perspectiva positivista, es decir, desde su rito, o sólo quisiese verla en la destrucción o inmutación de las especies sacrificiales, o en el mero sentimiento sacrificial del Señor glorificado en el cielo.

Finalmente, tampoco un simple «misticismo» alcanzaría la recta comprensión del sacrificio de la misa, en cuanto que de ese modo ya no se distinguiría adecuadamente entre la forma peculiar de la acción de Cristo, la acción del sacerdote y la acción del pueblo fiel. En definitiva, para poder juzgar rectamente el peculiar carácter del misterio sobrenatural en la misa, será bueno tener ante los ojos la triple naturaleza de lo sobrenatural que, a falta de otras expresiones mejores, denominamos objetivo-metafísica, psíquico-moral y personal-mística.

Si, partiendo de estos supuestos, consideramos los cinco elementos antes mencionados de la interpretación física del sacrificio, a saber, las ofrendas, el sacerdote, la acción sacrificial, el fin y el sentido sacrificiales, podemos decir en concreto esto:

1. Ofrenda sacrificial: en el sacrificio de la cruz y en el de la misa, la ofrenda es «el divino Redentor, según su naturaleza humana y en la realidad de su cuerpo y de su sangre» (Enc. *Mediator Dei*, 2.ª parte I). Hoy esta afirmación se podría completar en el sentido de que en esa ofrenda, presentada en el sacrificio de la misa, hay que incluir también, como algo esencial, a la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo y, a través de ella, al mundo entero. Con todo sigue sin resolver el misterio de cómo en la ofrenda sacrificial entra también la naturaleza divina de Cristo como consecuencia de la unión hispostática. La distinción de las dos naturalezas en Cristo no debe entenderse ciertamente según la acepción nestoriana (en un sentido real).

2. El sacerdote oferente es el único y mismo Cristo que ofreció en la cruz un sacrificio para siempre y que está sentado en el cielo como sumo sacerdote a la diestra del Padre para impetrar por nosotros (Heb 7,24; 10,12; Rom 8,34; 1Pe 3,22). En el sacrificio de la misa «su sagrada persona es representada por su ministro. Éste, en virtud de la consagración sacerdotal que ha recibido se asemeja al sumo sacerdote y tiene el poder de obrar en virtud y en persona del mismo Cristo» (Enc. *Mediator Dei*, 2.ª parte I; cf. 2Cor 5,20). Sería falso decir que Cristo actúa directamente por y en el sacerdote, como sería falso afirmar que el sacerdote actúa solo e independientemente, sólo por encargo de Cristo. Intervienen aquí, de misteriosa manera, tres factores: Cristo que se sirve del sacerdote, el sacerdote que se entrega en obediencia y amor a Cristo, y la obra que el sacerdote cumple (palabras y acción), que pertenece a la realidad terrestre-objetiva y que, por el mandato de Cristo y su cooperación, se convierte en signo eficaz y creador de realidad (tal sería, por ejemplo, el sentido de *memoria*).

La encíclica *Mediator Dei* (2.ª parte II) precisa así las relaciones del sacerdocio ministerial con el sacerdocio general del pueblo fiel: «Aquella inmolación incruenta con la cual, por medio de las palabras de la consagración, el mismo Cristo se hace presente en estado de víctima sobre el altar, la realiza solo el sacerdote, en cuanto representa a la persona de Cristo, no en cuanto tiene la representación de todos los fieles... El sacerdote representa al pueblo sólo porque representa la persona de nuestro Señor Jesucristo, que es Cabeza de todos los miembros por los cuales se ofrece; y que, por consiguiente, se acerca al altar como ministro de Jesucristo, inferior a Cristo, pero superior al pueblo» (R. BELARMINO).

Las nuevas ideas litúrgicas han completado, después el concilio Vaticano II, estas afirmaciones, por cuanto que el pueblo fiel no sólo está delante de Cristo por mediación del sacerdote, sino que como cuerpo místico de Cristo tiene con él una relación directa, aunque tal relación no se encuentra en el contexto directo

de la misión como lo está la relación del sacerdocio ministerial. Así la aclamación del pueblo después de las palabras de la consagración «¡Anunciamos tu muerte, oh Señor, y proclamamos tu resurrección hasta que vuelvas en gloria» (cf. 1Cor 11,26), no pretende confirmar sólo la realización del sacrificio por manos del sacerdote ministerial: estas palabras contienen más bien un asentimiento del pueblo de Dios, de la comunidad, en la celebración del sacrificio, aunque ésta sólo pueda ser sacramentalmente válida cuando la realiza el sacerdote ministerial.

3. La acción sacrificial: el Tridentino enseñó que con el sacrificio de la misa no se opera la redención, sino que se nos aplica *(applicari:* D 938 — DS 1740). Esto nos ayuda a entender el genuino sentido del sacrificio de la misa como un verdadero sacrificio, aunque sólo sea relativo: el único sacrificio de la cruz se hace sacramentalmente presente, pero para nuestra existencia terrestre esto significa una celebración visible del sacrificio, aunque a Cristo ya no se le mate ni muera. En el sacrificio histórico de la cruz, lo mismo que en el sacrificio de la misa, podemos distinguir tres elementos: *a)* la mactación o la muerte (elemento objetivo-metafísico); *b)* los sufrimientos que preceden a la muerte y que la acompañan (elemento psíquico-moral); *c)* la inmolación como acto del yo divino-humano, al que en la revelación se le atribuyen estas palabras: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22,42). «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). «¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!» (Lc 23,46: elemento personal-místico).

a) La muerte, la mactación: el homicidio fue obra de los verdugos, la muerte fue consecuencia del homicidio, pero el elemento esencial del sacrificio de la cruz fue el que Cristo realizase la muerte libremente, por obediencia al Padre y por amor a los hombres, en la medida en que puede realizarse «el morir». «La conmemoración de su muerte, que realmente sucedió en el Calvario, se repite en cada uno de los sacrificios del altar, en cuanto que por medio de señales diversas se significa y se muestra Jesucristo en estado de víctima» *(Mediator Dei,* 2.ª parte I). Teológicamente queda abierto a discusión el problema de si las especies separadas

son signo de la separación del cuerpo y de la sangre o de si sólo el cáliz con la sangre, como señal del sacrificio sangriento que sella la alianza del Nuevo Testamento, es en exclusiva el signo de esa muerte.

Más difícil aún resulta la cuestión de si con la actualización de la muerte tiene que actualizarse también la mactación, de tal modo que pueda hablarse justamente de una *mactatio mystica* y haya que considerar las palabras consagrantes como instrumento de esa inmolación (cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Ep.* 171: PG 37, 282). Aunque también el homicidio por parte de los hombres entra en la muerte sacrificial histórica de Cristo, partiendo de su contenido hay que decir que la obra redentora sólo está vinculada a la muerte de Cristo, no a su mactación. Cabría preguntar, desde luego, si no tiene también un fundamento histórico la exigencia de un signo de dicha mactación.

b) Los sufrimientos: surge aquí el problema de si los padecimientos físicos y psíquicos (los dolores y el temor de la muerte), que jalonan el viacrucis de Jesús hasta su muerte, han de encontrar un signo sacramental en el sacrificio de la misa. Si empezamos por contemplar las especies consagradas, lo que se deduce es que en ellas están contenidos el cuerpo y la sangre sacrificados de Cristo, y por lo mismo su sacrificio. Mediante el signo objetivo se indica una realidad objetiva. El problema es saber si pueden tener un signo adecuado unos padecimientos que no se ordenan al mundo objetivo, sino al mundo de la experiencia. Tal vez pueda ayudarnos esta idea: al igual que la ofrenda del sacrificio de la cruz está presente bajo las especies de pan y vino, y así como el sacerdocio ministerial de Cristo despliega su eficacia en el servicio de los sacerdotes humanos, así también los padecimientos de Cristo, del Señor ahora ya glorificado, deben entrar en el sacrificio de la misa como sacrificio de Cristo cabeza a través de los padecimientos humanos de los fieles que constituyen su cuerpo místico. Así es precisamente como el sacrificio de la misa se convierte también, y primariamente, en «sacrificio de la Iglesia». Y así es precisamente como el sacrificio de la cruz opera en este mundo por el sacrificio de la misa. El consacrificar de la Iglesia en el sacrificio de la misa no es sólo de tipo personal-espiritual, sino que afecta a

todo el hombre en este mundo y en este tiempo, tal como él, pecador peregrinante, necesita del sacrificio redentor de Cristo: «Ahora, pues, hermanos míos, os ruego encarecidamente, por la misericordia de Dios, que le ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa y agradable a Dios, que es el culto racional que debéis ofrecerle» (Rom 12,1). «Al presente me gozo de lo que padezco por vosotros, y estoy cumpliendo en mi carne lo que resta a los padecimientos de Cristo en pro de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

c) La inmolación: el alma del sacrificio es el gesto sacrificial como actitud y acto íntimo y existencial de la persona. Este elemento se dio en el sacrificio de la cruz bajo la forma de acto personal del Dios-hombre en obediencia y en amor. La pregunta es ésta: ¿Se da en el sacrificio de la misa un signo sacramental de todo ello? Como en el cuerpo místico de Cristo hay que distinguir claramente entre la persona de Jesús y las de los cristianos como individuos, es preciso afirmar que para este elemento personal e íntimo del sacrificio de Cristo no existe realmente ningún signo sacramental. Ese factor esencial del sacrificio se hace realmente presente en el sacrificio con el Cristo presente *vere, realiter et substantialiter.* Esta íntima actitud personal de sacrificio sigue siendo en Cristo, ahora en el cielo, donde ofrece al Padre su sacrificio por nosotros, la misma que en la cruz; y en la eucaristía se hace realmente presente con el mismo Cristo, de tal modo que podemos, a través del sacrificio de la misa, participar en el sacrificio de Cristo, como María, Juan, las piadosas mujeres y el centurión participaron en el único sacrificio histórico del Señor.

Como la actitud sacrificial de Cristo en la cruz fue la postura sacrificial del yo divino-humano y no sólo del Logos divino, también los cristianos, cual miembros del cuerpo de Cristo, pueden participar de esa actitud sacrificial en el sacrificio de la misa. Al igual que Cristo creó y se procuró la Iglesia con el sacrificio de su cruz, así ofrece el mismo sacrificio sacramental en cada misa como Cabeza de la Iglesia, de tal modo que nosotros, como miembros de la Iglesia y miembros de Cristo alcanzamos con nuestras actitudes humanas — posibles sólo por la gracia de Cristo — de entrega al Padre en obediencia y en amor, especialmente en la

comunión íntima con Cristo, sacerdote y víctima, una participación real-sacramental en su actitud sacrificial, y así es también como alcanzamos la redención que nos ha merecido el sacrificio de Cristo en la cruz y que nos convierte en Iglesia. De aquí deriva también que el sacrificio de la misa no sólo significa un descenso de Cristo desde el cielo a nuestros altares sino que es a la vez — si es que se quiere emplear este lenguaje especial — una ascensión de los miembros de Cristo hasta su Cabeza en el cielo. Significa asimismo una liberación real-sacramental del pecado y una glorificación del hombre; y todo ello en Cristo y por virtud del Espíritu Santo, para honra y adoración del Padre y del Dios trino.

d) El fin del sacrificio: Lo anteriormente dicho permite dar una respuesta a la pregunta acerca del fin del sacrificio de la misa. Para nuestra mentalidad humana, lo primero que hay que ver como fin del sacrificio de la cruz es la «expiación» por los pecados de la humanidad, como afirma el mismo Cristo en la Escritura al instituir la eucaristía, remitiéndose a Is 53. Pero que el fin del sacrificio de la cruz haya que verlo también en «la adoración y glorificación de Dios», es un hecho evidente dentro del cuadro de la liturgia celeste que nos ofrece el Ap. De esta liturgia forma parte «el Cordero degollado» (5,12), que no sólo intercede por nosotros delante de Dios, sino al que también se le tributa homenaje de adoración y gloria. Pero así como el propio Cristo en sus días sobre la tierra siempre tributó al Padre en sus oraciones «alabanzas y acción de gracias» (Lc 10,21; Jn 11,41), también el sacrificio de la misa ha de ser un sacrificio de gratitud y alabanza, en cuanto que el propio Cristo nos lo ha entregado como «sacrificio» y el sacrificio, incluso en su celebración humana y natural, pretende ser siempre expresión de «alabanza y gratitud» delante de Dios.

En consecuencia, sólo se logra ver por entero el fin del sacrificio de la misa cuando se contemplan a la vez el fin del *sacrificio de la cruz,* el del *sacrificio celeste* y el de cualquier *sacrificio humano,* y cuando se le entiende desde el misterio del acto humano-divino de la redención. Lo verdaderamente decisivo es que el fin del sacrificio de la misa no es una fijación humana, sino una

participación en el fin inmanente del don divino, lo cual es de suprema importancia para el valor del sacrificio de la misa.

e) El sentimiento sacrificial: de las reflexiones expuestas hasta ahora se deduce claramente que el sentimiento que debe invadirnos al celebrar el sacrificio de la misa no puede ser otro que una participación en los sentimientos sacrificiales de Cristo, que fueron esencialmente «de obediencia al Padre y de amor a los hombres». Al aplicarnos tales sentimientos es de todo punto necesario que los complementemos con el sentimiento de «dolor y arrepentimiento» que nos corresponde como a pecadores, para poder incorporarnos los sentimientos de obediencia y de amor de Cristo. Asimismo, la «alabanza y gratitud» hacia Cristo y su obra, y por él a Dios Padre en el Espíritu Santo, deben ser la condición preliminar para poder compartir los sentimientos de «adoración y glorificación» que corresponden a Cristo y por él al Padre, según indica el libro del Apocalipsis. Se ve aquí claramente que el sacrificio de la misa no sólo puede ser una «representación del sacrificio histórico de la cruz de Cristo en un marco ahistórico», sino que puede más bien convertirse en una representación dentro del marco histórico de nuestro mundo y de nuestro tiempo y en el seno de la Iglesia, en la medida en que nos dejamos abrazar por el misterio gratificante de este sacrificio y estamos dispuestos — con la colaboración de la gracia de Cristo, que siempre tenemos a mano — a recorrer el camino, marchar por la vía purgativa, que en este mundo nunca es superada de una forma completa por la vía iluminativa, que viene después, ni por la vía unitiva, que pertenece a la consumación en Dios..

La *Constitución litúrgica* del concilio Vaticano II enseña: «...La Iglesia... procura que (los cristianos) participen consciente, piadosa y activamente en la oración sagrada, sean instruidos en la Palabra de Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él; se perfeccionen día a día por Cristo Mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos» (Art. 48).

§ 9. *Los efectos del sacrificio de la misa*

Lo santo tiene un valor en sí mismo, y en razón de ese valor intrínseco merece una veneración religiosa. Por ello una consideración sobre los efectos del sacrificio de la misa no tiene por qué afirmar nada acerca de su valor intrínseco; lo único que pretende es ser un aguijón para el hombre, a fin de que no sólo venere el sacrificio de la misa, sino que le permita desplegar sus frutos en favor de su propia vida, puesto que el sacrificio de la misa es el sacrificio que Cristo ha ofrecido «por nosotros»: «Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros... Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, derramada por vosotros — y por muchos, Mc 14,24 —» (Lc 22,19s). Así pues, las reflexiones de este párrafo no son otra cosa que un modesto intento por estudiar de una forma temática y consciente este «por vosotros y por muchos» y por aplicarnos sus consecuencias.

I. Los efectos en general

Los reformadores sólo vieron en la eucaristía el sacramento que aprovecha a quien lo recibe. Por el contrario, el concilio de Trento subrayó el carácter general impetratorio y propiciatorio del sacrificio de la misa: un sacrificio en favor de los demás, en favor de toda la Iglesia y para bendición de la creación entera (cf. D 940). «Si alguno dijere que el sacrificio de la misa sólo es de alabanza y acción de gracias, o mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz, pero no propiciatorio; o que sólo aprovecha al que lo recibe; y que no debe ser ofrecido por los vivos y los difuntos, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades, sea anatema» (D 950 — DS 1753).

1. La encíclica *Mediator Dei* (de 20-11-1947: AAS 39 [1947] 521-595) establece en su segunda parte la igualdad entre el sacrificio de la cruz y el sacrificio de la misa, a través de la igualdad de los cuatro fines del sacrificio que deben darse en uno y otro:

a) *Finis primus gloria est caelesti Patri tribuenda.* «El fin primero del sacrificio de la misa es glorificar al Padre celestial»: con Cristo, por Cristo y en Cristo hay que dar gloria y alabanza al Señor Dios con todos los santos y ángeles. Por ello termina así el prefacio ordinario: *Hymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes,* y el final del canon, de la *actio* de la santa misa, suena así: «Per ipsum (Christum), et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.»

b) *Alter finis eo spectat, ut gratiae adhibeantur Deo debitae.* «El fin segundo tiende a dar a Dios las gracias debidas»; la acción de gracias es el sentido de la eucaristía. De ahí que el prefacio (romano) de la santa misa empiece: «Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum Dominum nostrum.»

c) *Tertio autem loco, expiationis, placationis reconciliationisque proponitur finis.* Así como el sacrificio de la cruz no sólo aportó la expiación, satisfacción y reconciliación por nuestros pecados, sino también «por los de todo el mundo» (1Jn 2,2), de igual modo también el sacrificio de la misa se ofrece como *sacrificium, tibi acceptabile et toti mundo salutare* (Prefacio cuarto).

d) *Quarto denique loco impetrationis habetur finis.* Como Cristo «en los días de su carne (su vida sobre la tierra), ofreciendo plegarias y súplicas con grande clamor y lágrimas a aquel que podía salvarle de la muerte, fue oído en vista de su reverencia» (Heb 5,7), así también se ofrece el sacrificio de la misa como un sacrificio de plegaria e impetración a favor de los vivos y de los difuntos *per Christum Dominum nostrum* (AAS 39 [1947] 549s).

2. Que el sacrificio de la misa sea un sacrificio de propiciación para los hombres y de impetración para la Iglesia, es una afirmación expresada ya desde los tiempos más antiguos con singular claridad en dos prácticas eclesiásticas: en las oraciones durante la liturgia y en el hecho de celebrarse el sacrificio de la misa por los difuntos.

a) Impetrar: Ya en 1Tim se encuentra esta exhortación:

«Recomiendo, pues, ante todas las cosas que se hagan súplicas, oraciones, rogativas, acciones de gracias por todos los hombres, por los emperadores y por todos los constituidos en alto puesto, a fin de que tengamos (en la Iglesia) una vida quieta y tranquila en toda piedad y honestidad. Porque ésta es una cosa buena, y agradable a los ojos de Dios Salvador nuestro, el cual quiere que todos los hombres se salven y vengan en conocimiento de la verdad» (2,1-4). Según esto, y análogamente a los judíos en sus *Dieciocho bendiciones* *, los cristianos, desde el principio hacían «oraciones generales por la Iglesia» — especialmente en la celebración eucarística —, por las autoridades terrenas y por las necesidades y deseos de los particulares. Ya Justino *(Apol.* I 65: ed. Quasten I 16) habla de estas «súplicas generales» (κοινὰς εὐχάς); a las mismas *(precationes)* se refieren TERTULIANO *(Apol.* 39,2: CChr 1,150) y AGUSTÍN *(Ep.* 149,16: CSEL 44,362s). CIPRIANO las denomina *publica et communis oratio (De dom. orat.* 8: CSEL 3,271). HIPÓLITO *(Trad. apost.* 22,5) al igual que las *Constituciones Apostólicas* (VIII 6-11), contienen numerosos ejemplos de tales oraciones, y el *Indiculus de gratia Dei* (D 139 — DS 246) habla de la apostolicidad y catolicidad de esas súplicas que, por lo general, tenían lugar después del servicio de la palabra. El papa GELASIO I introdujo las oraciones al principio del servicio de la palabra (un resto de las mismas se encuentra en el Kyrie de la santa misa: PL 101,560s). Más tarde aparecen las oraciones por los vivos y los difuntos antes y después de las palabras de la consagración (cf. ya la *Didakhe* 9,4; 10,5; ed. Quasten I 10ss). La importancia cada vez mayor que las oraciones alcanzaron en la edad media, y que llegaron a oscurecer el verdadero carácter mistérico de la misa, trajo consigo la práctica de la aplicación especial de toda la misa (con los consiguientes estipendios). La *Constitución* del concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia (art. 53) ha vuelto a introducir expresamente estas oraciones después de la lectura del evangelio y de la homilía como «oración general» u «oración de los fieles».

b). *El sacrificio de la misa por los difuntos:* de modo explícito subraya el concilio de Trento que la misa «et pro defunctis in

* Cf., a este propósito, Haag DB, s.v. *Dieciocho oraciones,* y L. BOUYER, *Eucaristía,* Herder, Barcelona 1969, p. 82-90. Nota del editor.

Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta Apostolorum traditionem offertur» (D 940 — DS 1743). Hacia el año 170 la celebración eucarística en el sepulcro de los difuntos — incluso en presencia del cadáver — había ya aliminado los refrigerios paganos (banquetes funerarios: cf. *Act. Joh.* 85,110: HENNECKE-SCHNEEMELCHER; *Neutestamentl. Apokryphen* (³[1966] 172,174). Estos sacrificios por los difuntos aparecen como sacrificios impetratorios y sobre todo como sacrificios anuales de recuerdo, al lado de los sacrificios de acción de gracias y de alabanza en las tumbas de los mártires. Así, testifica TERTULIANO: «Oblationes pro defunctis pro nataliciis annua die facimus» *(De Cor.* 3,3: CChr 2,1043). «Et pro anima eius (mulieris) orat, et refrigerium interim adpostulat ei... et offert annuis diebus dormitionis eius» *(De monogam.* 10,4: CChr 2,1243). «Pro qua oblationes annuas reddis... et offeres pro duabus (por las dos mujeres) et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum, circumdatum viduis univiris? Et ascendet sacrificium tuum libera fronte?» = Por ella (una mujer) presentas las ofrendas anuales... ¿Ofrecerás también por las dos mujeres (de un mismo hombre que se casó dos veces) el sacrificio y las recomendarás a Dios incluso por medio de un sacerdote monógamo (casado una sola vez) o incluso obligado a la virginidad, rodeado de viudas que sólo se casaron una vez? ¿Y subirá tu sacrificio desde una buena conciencia? *(De exhort, cast.* 11,1-2: CChr 2,1031).

En 248 CIPRIANO prohíbe que se ofrezcan sacrificios por un cristiano que ha hecho de un sacerdote su albacea, apartándose así de su ministerio: «Non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur» *(Ep.* 66: PL 4,399). JUAN (Cirilo) DE JERUSALÉN escribe en su V *Catequesis mistagógica,* haciendo una exposición de la súplica impetratoria o de la oración general: «Después recordamos a quienes ya duermen, en especial a los patriarcas, profetas, apóstoles y mártires, para que por sus oraciones e impetraciones escuche Dios nuestras plegarias. Después oramos por los santos padres y obispos que ya descansan, y en general por todos nuestros difuntos. Y es que creemos que las almas, por las que se ora durante el sacrificio más sublime, reciben con ello un gran beneficio» (V 8-10: PG 33,1116s). A la cuestión de si puede

aprovechar la conmemoración durante el sacrificio a un alma que ha salido de este mundo cargada de pecados, responde: «Presentamos a Dios nuestras oraciones por los difuntos, aunque hubieran sido pecadores. No trenzamos coronas, sino que ofrecemos a Cristo inmolado por nuestros pecados, por medio del cual reconciliamos al Dios misericordioso con ellos y con nosotros» (ibid.).

Hacia el año 410 habla el sirio BALEO en una composición poética: «Para los inteligentes resulta claro que los difuntos se benefician de las vigilias, del sacrificio de la misa y del incienso de la reconciliación, cuando el sacerdote recuerda sus nombres ante el altar. Pues se alegran los del cielo y jubilan los de la tierra y hasta los difuntos se regocijan, porque se les invoca hoy para aliviarles mediante el sacrificio celeste. ¡Gloria sea dada al Viviente (Cristo) que con su muerte resucita a los muertos y les ha otorgado la esperanza de la resurrección, que ha de volver y que los resucitará para que canten sus alabanzas!» (BKV² 6 [Poetas sirios], 99). Con singular penetración habla en una homilía, a principios del siglo VI, JACOBO DE BATNEA, en Sarug, sobre la conmemoración de los difuntos y sobre el sacrificio eucarístico; tratando nuestro tema explica que los difuntos reciben provecho de las ofrendas sacrificiales y de las limosnas que se hacen por ellos (BKV² 6 [Poetas sirios], 305-315). Y procura fundamentar su doctrina recurriendo sobre todo a 2Mac 12,43ss. También AGUSTÍN se ocupa detenidamente de los sacrificios por los difuntos *(Conf.* IX 12,32: PL 32,777 [la muerte de su madre en Ostia]: *offerre pro ea sacrificium; De 8 Qq. Dulcitii,* q. 2: PL 40,157s; *De cura pro mort.* 18,22: PL 40,609). Singularmente claros resultan los ejemplos sacados de las oraciones litúrgicas, del canon de la misa romana del siglo IV, etc. De forma explícita asegura Heb 5,1 que «todo pontífice entresacado de los hombres es constituido en beneficio de los hombres, en lo que se refiere a Dios, a fin de que ofrezca dones y sacrificios por los pecados.»

3. Las celebraciones sacrificiales que se ofrecen en honor de los santos testifican que el sacrificio de la misa es también un sacrificio de alabanza y acción de gracias a Dios. El origen de este tema en el sacrificio de la misa es la «veneración de los már-

tires» a partir de los comienzos del siglo III. Se alaba y se dan gracias a Dios por la gracia que otorgó a quienes pudieron mantenerse victoriosos en su gracia y a los perfectos a quienes rogamos para que intercedan por nosotros delante de Dios *(Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat [sacerdos]:* D 491 — DS 1744). Desde la época carolingia (en Tréveris lo mismo que en oriente), se desarrolla la costumbre de ofrecer simbólicamente en la santa misa varios panes. En oriente suelen ser cinco: uno por Cristo, el Cordero, otro en recuerdo de María, un tercero en recuerdo de los santos, otro más como impetración por los vivos y uno (o varios) por los difuntos (cf. la liturgia de Crisóstomo: preparación). Estos sacrificios de la misa en honor de los santos fueron especialmente rechazados por los reformadores, que tampoco admitían el culto de los santos. El concilio de Trento proclamó, por el contrario: «Si alguno dijere ser una impostura que las misas se celebren en honor de los santos y para obtener su intervención delante de Dios, como es intención de la Iglesia, sea anatema» (D 952 — DS 1755).

La oración colectiva de la ofrenda (compuesta en la edad media) refleja estas ideas: «Trinidad santa, recibe este sacrificio que te ofrecemos en recuerdo de la pasión, resurrección y ascensión de nuestro Señor Jesucristo, en honor de la bienaventurada siempre virgen María, de san Juan Bautista, de los santos apóstoles Pedro y Pablo, de éstos y de todos los santos. Que redunde en honor suyo y en salvación para nosotros, y que sean nuestros intercesores en el cielo aquellos cuya memoria celebramos sobre la tierra. Por Cristo, nuestro Señor» (cf. J. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II, Friburgo de Br. 1950, 52ss; J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Tom. II/III: *De missa*, Roma 1930/32, II, 282-300).

En el conjunto de la evolución litúrgica dentro de la Iglesia católica, tal como aparece desde los comienzos del movimiento litúrgico, hacia 1920, hasta la *Constitución litúrgica* del concilio Vaticano II (1963) y en la imposición de la misma en los tres nuevos prefacios eucarísticos, hay que consignar felizmente que, aun manteniendo las doctrinas válidas sobre la misa por los difuntos y en honor de los santos, se ha puesto de relieve el verdadero y

genuino sentido del sacrificio de la misa como «*celebración mistérica* y sacramental *de nuestra redención* en el sacrificio de Cristo», que sigue siendo *el tema central* de cada una de las misas (cf. B. KLEINHEYER, *Erneuerung des Hochgebetes*, Ratisbona 1969).

II. De los efectos de la misa en particular y de los frutos del sacrificio de la misa

Desde la nueva y profunda visión de la esencia de la santa misa como «celebración mistérica y sacramental de nuestra redención en el sacrificio de Cristo», se impone hoy estudiar también el capítulo que se desarrolló y trató, sobre todo a partir de la edad media, bajo el tema de «los frutos de la misa».

A. Para entender este tema hay que tener en cuenta los siguientes datos históricos: Desde el principio el sacrificio de la misa fue el misterio central de la comunidad, y por ende, de la Iglesia como un todo. Desde época temprana los sacerdotes vivían exclusivamente de su servicio al altar y de la predicación del evangelio, según escribe Pablo: «¿No sabéis que los que sirven en el templo se mantienen de lo que es del templo, y que los que sirven al altar participan de las ofrendas? Así también dejó el Señor ordenado que los que predican el evangelio vivan del evangelio» (1Cor 9,13s). Los servidores del altar recibían, pues, su sustento de los dones que formalmente se ofrecían para y con ocasión del sacrificio, y que no eran necesarios para el mismo, sino que ya iban destinados al oferente. Se comprende por ello que en la época de persecuciones de los primeros siglos sólo un cristiano creyente aportase una ofrenda para los sacrificios y para los sacerdotes, y que la ofrenda económica fuese expresión del sentimiento de fe. Sólo más tarde, sobre todo después que la Iglesia gozó de libertad, fue posible simular por medio de las aportaciones económicas una pertenencia a la Iglesia, a la que de hecho no se pertenecía por la fe y por la caridad. La situación se hizo singularmente difícil cuando en la edad media los grandes monasterios, con varios cientos de moradores, tenían que vivir de

las ofrendas para el servicio divino, para la predicación y los actos de piedad. Allí se desarrolló el abuso del llamado *estipendio de la misa* con sus «devociones de la misa» *(missae siccae)* que caracterizó a la edad media y que provocó una crítica enérgica por parte de la reforma.

Pero ya dentro de ese espíritu surgieron después cada vez más agudamente las cuestiones relativas a los «frutos» del sacrificio de la misa: existen los *fructus generales,* que se aplican a quienes son mencionados en el santo sacrificio, especialmente en las oraciones impetratorias (todos los estados eclesiásticos, el pueblo fiel, los vivos y los difuntos), los *fructus speciales,* que sólo debían redundar en favor de aquellos por quienes se aplica *(applicatur)* el sacrificio de la misa — como don libre o sobre la base de un estipendio — cf. D 1530 — DS 2630: Pío VI defiende expresamente los estipendios de las misas; y, finalmente, los *fructus specialissimi* que corresponden al sacerdote o sacerdotes celebrantes como instrumentos libres de Cristo. Esta forma de considerar el asunto, válida en sí pero objetivante y hasta «cosificador», de los frutos del sacrificio de la misa, necesita hoy de una cierta corrección y de una visión más profunda, dada la idea que tenemos de la misa «como celebración mistérica y sacramental del acto redentor de Cristo». De los problemas que suscitan los «estipendios de la misa» trata con detalle el Derecho canónico. Aquí sólo vamos a referirnos a algunas cuestiones dogmáticas esenciales (cf. LThK 7 [1962] 354s [MÖRSDORF]; M. KAISER, en «Klerusbl.» 49 [1969] 367-370).

B. Dado que el sacrificio de la misa pertenece al orden de lo «sacramental» y en cuanto «misterio sacramental» abraza a Cristo como Cabeza de la Iglesia y a los fieles como miembros del cuerpo de Cristo, se impone tratar una cuestión fundamental acerca de la «eficacia del sacrificio de la misa», que la edad media formuló bajo la terminología de *efecto ex opere operato* o *efecto ex opere operantis.* Los reformadores desde su concepción de la gracia, condicionada por el nominalismo y humanismo de la época, rechazaron esta distinción. Para el pensamiento católico, en cambio, tal distinción continúa siendo un intento válido para mostrar y expresar el misterio siempre impenetrable que es el «misterio de Cristo» en la Iglesia concreta dentro de este mundo. Esta distinción no pretende

ser una especie de receta para una solución racional, que no se da en el marco del misterio de fe; lo que pretende más bien es despertar de un modo siempre nuevo la conciencia del «misterio de Cristo» como una forma existencial humana en el marco de «Cristo en nosotros y nosotros en Cristo»; pretende librar al hombre para esa forma de existencia, librarle de cualquier concepción objetivo-mágica y de cualquier voluntad de actuación puramente ética, librarle para la vida por la gracia, en la gracia y con la gracia, que se nos ha revelado en Cristo y que se ha convertido en una realidad de fe. Basten aquí unas breves referencias a este tema:

1. Según las explicaciones transcritas más arriba, el sacrificio de la misa es el acontecimiento misterioso y la acción religiosa de la Iglesia y en la Iglesia, el único acontecimiento al que en este mundo corresponde un «valor infinito» hasta la consumación de la venida del Señor. Es el acontecimiento sacrificial de Cristo, que el propio Cristo otorga; pero es también la acción de la Iglesia, de cada una de las comunidades, de cada sacerdote en la comunidad y con la comunidad, en cuanto que sólo la celebración obediente de esta fiesta conmemorativa hace posible la presencia del sacrificio de Cristo. Las relaciones del don sobrenatural y divino con la tarea humana en este acontecimiento son parecidas — *mutatis mutandis* — a la colaboración entre naturaleza y acción humana en las obras culturales no-técnicas del hombre.

La diferencia fundamental consiste en que la obra cultural ordinaria del hombre tiene que ser impulsada constantemente por su propio esfuerzo — ampliando sus ideas con la experiencia y la planificación —, mientras que en el acontecimiento sobrenatural lo más importante y eficaz sigue siendo siempre el don de la gracia que Dios otorga libremente. En ambos casos lo ya dado constituye siempre lo más real e importante. Por ello pudo también Pablo decir de su obra misionera: «Yo planté, Apolo regó, pero Dios ha hecho crecer. Y así ni el que planta y el que riega son una misma cosa. Pero cada uno recibirá su propio salario a medida de su trabajo. Porque nosotros (los apóstoles) somos cooperadores de Dios (συνέργοι θεοῦ); vosotros (los fieles) sois el campo que Dios cultiva, sois el edificio que Dios fabrica» (1Cor 3,6-9).

2. La pregunta es ésta: ¿Cómo nos compete a nosotros los hombres, en cuanto «colaboradores», ese valor infinito del sacrificio de la misa? Para la comprensión de la respuesta a esta pregunta hay que tener en cuenta en líneas generales las cuatro verdades siguientes:

a) El hombre es finito y todo lo infinito sólo puede recibirlo a la medida de su finitud. Conviene, sin embargo, no olvidar — como enseña justamente el tomismo — que el mismo Dios ha ensanchado en su generosidad la medida de la capacidad comprensiva del hombre para la gracia divina, y que es asunto exclusivo de Dios determinar el grado hasta el que quiere llevar creadoramente ese ensanchamiento. La liberalidad infinita de Dios no está limitada por la debilidad y pobreza del hombre.

b) El hombre en cuanto ser corpóreo-espiritual se desarrolla y crece constantemente, o de lo contrario se atrofia. La recepción frecuente del sacramento o la asistencia asidua al sacrificio de la misa no pueden ser, por lo mismo, una simple «adición de productos de gracia», sino que deben más bien desplegarse en una «intensidad existencial», que es tanto don como tarea. De este hecho debe recibir su sentido y su respuesta la cuestión que plantean las «muchas misas y el único sacrificio» (K. Rahner).

c) Sin duda que el sacrificio de la misa, como el sacramento, está ligado al simbolismo sacramental. No obstante, hemos de decir que mientras en el sacramento lo primordial es «recibirlo» y que sólo puede aprovechar a quien lo recibe, el sacrificio de la misa, a diferencia del sacramento, hay que «celebrarlo» en el sentido de una apertura y entrega personal-existencial a Cristo, a sus sentimientos sacrificiales y al don de su sacrificio, y por ello puede aplicarse válidamente a otros «en Cristo, con Cristo y por Cristo». De ahí que, en razón de su carácter profundamente social — no hay misas privadas, pues toda misa lo es de la Iglesia entera —, en el sacrificio de la misa el *opus operantis* tenga una importancia distinta y mayor que en la recepción del sacramento.

d) La respuesta a la pregunta de hasta qué punto corresponde al hombre como colaborador el valor infinito del sacrificio de la misa, está a su vez condicionada por el problema fundamental de toda la teología, a saber, de cómo el espíritu humano, imagen y

semejanza divina, puede abarcar al mismo Dios y cómo Dios con su infinito ser creador abraza al hombre — en una indisoluble reciprocidad de este «abrazo», que se mantiene como realidad dentro de su recíproca peculiaridad paramensural —. Y ése es el caso ordinario que presentan la colaboración de la generosidad y predestinación divinas con la acción del hombre en sus mutuas relaciones en, con y por la gracia de Dios. Aunque la acción de Dios preceda siempre y supere a la acción del hombre por ser anterior y más fuerte que ésta, lo cierto es que la libertad personal del hombre constituye siempre una frontera para Dios. Más aún, es una ley de la historia de la salvación el que *los muchos sólo se salven por unos pocos,* lo cual significa que es voluntad de Dios que los individuos concretos a los que él llama se responsabilicen con su libre obediencia y colaboración con la gracia de Dios, para salvación de los otros, de los muchos.

3. Las cuatro verdades aquí expuestas tienen aplicación, en medida diversa, a la misa como sacrificio de alabanza y acción de gracias, sacrificio de impetración y sacrificio de expiación.

a) En *el sacrificio de alabanza y acción de gracias* el hombre no puede agregar nada a la obra de Cristo. Como sacrificio de alabanza y acción de gracias la santa misa es lo más grande que el propio Dios ha puesto en nuestras manos para que nosotros se lo ofrezcamos. Aquí tiene su fundamento más profundo la obligación del «descanso dominical»: al final de la semana de la creación o al comienzo de la semana de la redención el hombre debe tener la posibilidad de dar a Dios, su Señor, la acción de gracias debida y la única válida y digna, por Cristo, con Cristo y en Cristo. Hasta qué punto se convierte en una acción de gracias personal del hombre depende de la intensidad con la que el propio hombre se entrega a ese sacrificio de Cristo y se deja abrazar por él, de la intensidad con que el hombre se une a Cristo para convertirse personalmente en sacrificio de alabanza y gratitud a Dios Padre. Sigue siendo un misterio profundo que aquí la alabanza y acción de gracias no consista en un grito de júbilo ni en una exaltación del corazón, sino en el sacrificio hasta la muerte.

b) Menos aún puede el hombre agregar nada *a la santa misa*

como sacrificio expiatorio. Cristo es la única expiación por los pecados de todos los hombres. Pero en cuanto que la Iglesia y cada cristiano celebra o presenta el sacrificio de la misa como una actualización del sacrificio de Cristo en la cruz no sólo por sus propios pecados, sino con un valor vicario y de expiación por los pecados de otros, por otros pecadores, la aplicación de tal sacrificio se encuentra con numerosas limitaciones. Una de ellas es sin duda la disposición del sujeto que lo recibe, pues este sacrificio expiatorio tiene que aplicarse a modo de impetración. La otra limitación está en nuestra plegaria, que no puede disponer del sacrificio, sino que únicamente está en condiciones de «procurar» la aplicación del sacrificio por el propio Cristo mediante la súplica apremiante, como la del amigo del evangelio (Lc 11,6), mediante la confianza creyente en el amor ilimitado de Cristo a los pecadores (Mt 9,13; Lc 19,10), o mediante su personal inserción — obra de la gracia — en los «padecimientos de Cristo por los pecadores» (cf. Col 1,24).

Si la Iglesia ha previsto la aplicación de «varias misas» por la misma intención o por los mismos difuntos, y en su modo de aplicación ha previsto asimismo esa «repetición de sacrificios de la misa», el fundamento de dicha práctica no es la fe en una «frontera extensiva» de la aplicación (es decir, una tasación cuantitativa de los frutos del sacrificio de la misa), sino más bien el conocimiento creyente de la historicidad del hombre: tanto el viviente que intercede y aplica el sacrificio como el difundo agraciado con la aplicación del mismo son considerados, en esta repetición y en la acumulación de actos sacrificiales de la Iglesia, condicionada por dicha repetición, como hombres sujetos a un proceso de crecimiento y de maduración ininterrumpido. Si la idea de espacio y tiempo de nuestro mundo no es ciertamente aplicable a la existencia del hombre después de la muerte, sí que sigue siendo válida la definición esencial del hombre como un «ser en crecimiento y maduración». Aunque el hombre se encuentre *in statu comprehensoris,* en cuanto ser espiritual no puede hallarse en un estado de inacción, sino que el sentido de toda perfección es un tender incesante de quien es esencialmente finito hacia lo que es siempre y por esencia infinito.

c) Como *sacrificio impetratorio,* cuya liturgia se caracteriza por las numerosas oraciones y súplicas, el sacrificio de la misa es también infinito en sí, aunque en el hombre se topa con más limitaciones aún que el sacrificio expiatorio: no sólo la cosa que se pide — respecto de lo cual sigue siendo cuestión decisiva la proximidad o alejamiento de la cosa pedida al sentido del reino de Dios sobre la tierra —, sino también la misteriosa voluntad salvífica de Dios que conoce unas medidas bien distintas de las humanas, por dignas que éstas puedan ser (Is 55,8s), y la capacidad y buena disposición para recibir que tiene aquel en favor del cual se pide, son otras tantas limitaciones para la aplicación de la generosidad divina por medio del sacrificio de la misa, aunque esa liberalidad divina no conozca ningún tipo de fronteras. Sin embargo, la insistencia en una *potestas absoluta* de Dios, tal como aparece en el nominalismo de la escolástica tardía y en los reformadores, no tiene en cuenta la imagen de Dios que nos ofrece la Biblia, que no sólo conoce el amor sino también la justicia, no sólo la misericordia, sino también la cólera de Dios.

d) La teología ha hecho en concreto las siguientes afirmaciones sobre los efectos del sacrificio de la misa como sacrificio de expiación por nuestros pecados: aunque el sacrificio de la misa como actualización del sacrificio de la cruz de Cristo tenga en sí el poder y finalidad de borrar todos los pecados, debido a la forma sacramental que se le ha dado en favor de los hombres y que requiere la libre cooperación humana, no opera directamente (de un modo cuasi-mágico) la *destrucción de los pecados graves,* sino sólo de forma indirecta, a través de las gracias de conversión. Y esto debido a que sólo con el arrepentimiento y el sentimiento penitencial se dispone el hombre de un modo ético a recibir el perdón del pecado grave — como separación de Dios — (santo Tomás, ST III q. 79, a. 3; también el concilio de Trento: D 940 — DS 1743). También *los pecados veniales y cotidianos* los borra el sacrificio de la misa mediatamente, por la gracia del arrepentimiento, en tanto que las debilidades cotidianas involuntarias puede sanarlas la fuerza del sacramento eucarístico directamente en la comunión sacramental con Cristo (D 938 — DS 1740).

El sacrificio de la misa borra directamente *las penas temporales*

por el pecado, por cuanto que el castigo puede perdonarse sin la intervención del hombre, a diferencia de la culpa, cuya remisión requiere siempre la contribución humana. Las condiciones para la recepción de esas gracias son: una capacidad receptiva *(capacitas:* el ser cristiano; aunque también a los no cristianos pueden aplicárseles a modo de impetración las gracias del sacrificio de la misa), el estado de peregrino *(status viae,* aun cuando también a los difuntos se les puede aplicar los frutos del sacrificio de la misa a modo de impetración), la propia disposición *(dispositio,* aunque el robustecimiento y ordenamiento de tal disposición son asimismo una gracia del sacrificio de la misa) y la necesidad *(indigencia,* si bien esa necesidad tiene que acomodarse a la estructura fundamentalmente personal de la celebración mistérica de la eucaristía mediante la conciencia viva de la propia indigencia).

e) Para cuantos colaboran y participan, el fruto del sacrificio de la misa está especialmente vinculada al *opus operantis* (la *Mediator Dei,* 2.ª parte, 2, menciona entre los medios especiales de participación en el sacrificio de la misa para los fieles: la unión de los propios sentimientos de alabanza, gratitud, expiación e impetración con el sacerdote celebrante, sentimientos que encuentran su expresión suprema en el rito del sacrificio sacramental y en el *sacerdos primarius* oferente que es Cristo. La entrega personal como ofrenda por la purificación del alma con el arrepentimiento, la penitencia, la renuncia, el amor y la imitación de la obediencia de fe y del amor a Dios del modelo, Cristo. La comunión sacramental, que significa la auténtica participación en el sacrificio de la misa y que comunica sus frutos de un modo real y sacramental).

Francisco de Asís y la teología que formuló su orden recomendaron sobre todo, como una actitud eucarística fundamental, la apertura espiritual e intencional a todas las misas que se celebran sobre la redondez del planeta, porque con ello existía la posibilidad de una participación espiritual-eclesiástica en el sacrificio de Cristo a cada momento del día. Donde predomina esta alta estima agradecida que el franciscanismo tiene del sacrificio de la misa, el estipendio por el mismo puede convertirse en expresión y actualización de tales sentimientos, contribuyendo así a una participación más personal en dicho sacrificio. De este modo cristiano, objetivamente como miembro del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y subjetivamente con su colaboración personal («Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo...», Flp 2,5 tiene participación en las bendiciones del santo sacrificio de la misa, como por ejemplo un hombre tiene participación objetivamente en los bienes de su familia y el espíritu objetivo de la familia, y subjetivamente con el cultivo del espíritu familiar y la solicitud por los bienes familiares.

Los difuntos no pueden obtener por sí mismos participación en los frutos del sacrificio de la misa, sino que sólo se les pueden aplicar a modo de impetración. De importancia capital para esa aplicación son, junto al amor gratuito y la predestinación de Dios: la comunión de los fieles entre sí, la comunión de los creyentes con Cristo, la Cabeza que intercede por nosotros ante el Padre, la adecuada disposición del que impetra por ellos sobre la tierra, así como la disposición que los difuntos tuvieron en el tiempo de su peregrinación y su estima del santo sacrificio de la misa.

f) Para un mayor ahondamiento en la comprensión del sacrificio de la misa puede contribuir sobre todo la disciplina teológica que se ha desarrollado en estos últimos cien años, y que se conoce como *ciencia litúrgica.* La recta comprensión — histórica, teológica y religiosa — de los textos de la misa puede ayudar de un modo especial a fomentar en nosotros la devoción al sacrificio de la misa y la auténtica comprensión teológica de este misterio sacramental de Cristo. De ahí que el concilio Vaticano II publicara la *Constitución sobre la sagrada Liturgia* como el primero de sus decretos, reconociendo a la ciencia litúrgica el carácter de una disciplina teológica primaria.

Capítulo tercero

LA EUCARISTÍA, BANQUETE SACRIFICIAL

F. BAMMEL, *Das hl. Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh 1950. — J. A. DE ALDAMA, *Conclusiones de una síntesis histórica sobre la esencia del sacrificio de la misa*, Cong. Euc. Intern., Barcelona (1952) 1, 117-126.

El sacramento convival de la sagrada eucaristía no ha de entenderse como un sacramento independiente, sino sólo como una participación en el sacrificio de la misa. Aunque se administre como viático o, excepcionalmente fuera de la misa, conserva siempre su sentido primordial de ser una participación sacramental en el sacrificio de la misa.

Lo referente a la materia, forma e institución del sacramento por Cristo, se ha tratado ya anteriormente (§§ 2 y 3). Aquí sólo vamos a referirnos brevemente a las cuestiones del ministro y del sujeto (§ 10), así como a los efectos del sacramento (§ 11) y a su necesidad (§ 12).

§ 10. *El ministro y el sujeto de la sagrada eucaristía*

Como en cualquier otro sacramento, también en éste las personas de ministro y del receptor deben ser distintas. El hecho comporta que el acto del ministro se distinga asimismo fenomenológicamente del acto del receptor del sacramento.

I. El ministro

La auténtica administración de la eucaristía se da al realizar este sacramento en el santo sacrificio, que sólo puede celebrar el sacerdote consagrado. La distribución de las especies consagradas es en la Iglesia una cuestión de orden litúrgico, no un problema de la dogmática de este sacramento.

En los siglos III-IV los montanistas y priscilianistas confirieron a las mujeres la ordenación y el ministerio sacerdotal. EPIFANIO (*Adv. haer.* cap. 49 y 79; PG 41,880CD; 42,741,744s) se opuso resueltamente a tal práctica. Albigenses y valdenses otorgaron a los laicos la potestad de consagrar, contra lo cual reaccionó la Iglesia en 1208 (D 424 - DS 794) y el concilio Lateranense IV (1215) definió que sólo el sacerdote debidamente consagrado puede ofrecer el sacrificio aucarístico (D 430 - DS 802). La reforma eliminó definitivamente el sacerdocio ministerial, sustituyéndolo por el sacerdocio general de todos los bautizados (1Pe 2,5.9). LUTERO enseñaba que en el Nuevo Testamento no existe ningún sacerdocio propiamente dicho ordenado al sacrificio y que el sacramento de la eucaristía no se realiza por la palabra del sacerdote (*Schmalkald. Art.* p. II art. 2: MÜLLER, *Symb. Bücher*, ²1928, 301-305; *Apol. Conf. Aug.*, art. 13: ibid. 203; *Form. Concord.* II 7: ibid. 663).

CALVINO rechazó con ironía sarcástica el sacramento del orden sacerdotal (*Inst. Christ. Rel* IV 19,22-33: Weber ²1963, 1021-1029). La ordenación se convirtió en la misión que otorga la comunidad, y su sentido no fue otro que el destinar al ministerio de la predicación. La misa se conservó como ejercicio litúrgico de oración y lectura, con la predicación y el deseo de comulgar, aunque se negó expresamente su valor de sacrificio junto al único y exclusivo sacrificio de Cristo.

El concilio de Trento tomó posición frente a este tema en repetidas ocasiones (D 938ss, 960, 961, 948-951 - DS 1739-1743, 1767-1770, 1771, 1751-1754: «Si alguno dijere que con las palabras "Haced esto en memoria mía" [Lc 22,19; 1Cor 11,24], Cristo no instituyó sacerdotes a sus apóstoles, o que no les ordenó que

ellos y los otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema»: D 949 - DS 1752).

La prueba escriturística debe buscarse en el encargo de Cristo al instituir la eucaristía (cf. supra § 2), así como de 1Cor 4,1 (ὑπηρέτας Χρ.-οἰκονόμους μυστηρίων) y de Heb 5,1-3; 8,1-3, en que aparecen como constitutivas la vocación y consagración del sacerdote (véase el sacramento del orden). Entre los testimonios de la tradición antigua merecen atención: el papa CLEMENTE (1Cor, cap. 40-44: PG 1,288-300) presenta explícitamente a los apóstoles y obispos como continuadores de la misión de Cristo. IGNACIO DE ANTIOQUÍA *(Ad Smyrn.* 8,1: PG 5,713) escribe: «Sólo es válida la eucaristía que se ha celebrado regularmente bajo la autoridad del obispo o de aquel a quien él ha encargado... Sin el obispo no se debe bautizar ni celebrar el banquete del amor.» JUSTINO Mártir *(Apol.* I c. 65: PG 6,428) escribe asimismo: «Para ello se presenta al que preside a los hermanos (προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν) pan y un cáliz con agua y vino. Él los toma y ofrece al Padre de todo la alabanza y glorificación en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y celebra finalmente la eucaristía o la acción de gracias por los dones recibidos de Él. Después que ha terminado las oraciones y la celebración eucarística, todo el pueblo responde "Amén". Esta palabra hebrea significa "Así sea". Luego que el que preside ha celebrado la eucaristía y todo el pueblo ha dado su asentimiento (por aclamación), aquellos que entre nosotros se llaman diáconos distribuyen el pan y el vino con agua — sobre los que se ha pronunciado la acción de gracias — a cada uno de los presente y lo envían a los ausentes.» Sólo a los Apóstoles ha confiado Cristo la eucaristía (ibid. I c. 66: ibid. 429). Se discute si los «profetas», que según la *Didakhe* (10,7; 13,3; 15,1) celebraban la eucaristía, eran siempre obispos consagrados; en la época siguiente no vuelve a aparecer el título de «profetas» para designar a los sacerdotes ministeriales.

La distribución de las especies consagradas se confía ordinariamente al sacerdote y extraordinariamente al diácono, como prescribe el *Codex Iuris Canonici* del año 1917 (can. 845). Ésta era ya la práctica en tiempos de Ignacio de Antioquía, Justino Mártir y Cipriano. Sin embargo, ya en aquellos primeros tiempos,

sobre todo durante las persecuciones y entre los Padres del desierto, estuvo en uso la «autocomunión de los laicos», como testifican TERTULIANO *(Ad uxor.* 2,5: CChr 1, 389) y BASILIO (Ep. 93: PG 32,483). Basilio escribe en ese pasaje: «No es ningún pecado si la persecución hace necesario que, en ausencia de un sacerdote o de un diácono, se tome la eucaristía con la propia mano; no tenemos necesidad de demostrarlo, de ello se ocupan desde hace largo tiempo la costumbre y los hechos. Pues, todos los moradores del desierto, que viven sin sacerdotes, tienen la comunión junto a sí y la toman con sus propias manos. En Alejandría y en Egipto la tiene habitualmente cada laico en su casa y se la administra a sí mismo cuando quiere. Pues, cuando el sacerdote ha ofrecido y distribuido del sacrificio, aquel que lo ha recibido enteramente y que come de él cada día debe creer que lo ha recibido rectamente y que lo come de manos del ministro. Incluso en la Iglesia el sacerdote no hace sino entregar la partícula y el receptor se la lleva a la boca con la propia mano.» La nueva reglamentación del concilio Vaticano II prevé que también puedan intervenir los seglares para distribuir la sagrada comunión en la celebración litúrgica.

Las cuestiones referentes al modo de la distribución de la eucaristía competen propiamente a la historia de la liturgia. En el siglo IV, como demuestran el texto antes citado de Basilio y el de CIRILO (Juan) de JERUSALÉN *(Cat. myst.* 5,21: PG 33,123), la hostia se ponía en la mano del receptor, para que éste se la llevara a la boca. La fórmula más antigua en la distribución de las especies fue ésta: «El cuerpo de Cristo para la vida eterna», respondiendo «Amén» el que las recibía. En la edad media prevaleció la forma deprecativa: «El cuerpo de nuestro Señor Jesucristo guarde tu alma para la vida eterna». Después del concilio Vaticano II se ha generalizado la fórmula de la Iglesia oriental: «¡El cuerpo de Cristo!», y responde el receptor: «¡Amén!»

II. El sujeto del sacramento

Todos los fieles, que están en estado de gracia, pueden recibir eficazmente el sacramento de la eucaristía. Aun cuando es, de suyo, un sacramento de adultos, a menudo se administró también bajo la especie de vino a los niños recién bautizados (CIPRIANO, *De lapsis* 25: PL 4,484). Ya desde la edad media la eucaristía se reservó principalmente para los adultos; finalmente el decreto de Pío X sobre la comunión (8-VIII-1910) señaló la edad de siete años como norma para recibir la primera comunión (D 2137 - DS 3530). Lo decisivo es que el hombre (el niño) pueda distinguir la comunión del alimento ordinario y sea capaz de un cierto encuentro religioso con Cristo. En consecuencia, la edad es un elemento variable. Como condiciones para la recepción, el concilio de Trento establece la *reverentia et sanctitas* (D 880 - DS 1646s), y condena la sentencia de que baste únicamente la fe como preparación (D 881 - DS 1648). El concilio distingue entre la recepción puramente espiritual *(spiritualiter)* y la sacramental, y precisa que esta última es la verdadera comunión y que a ella hay que tender (D 890 - DS 1658). En caso de pecado grave se requiere antes la confesión, si es posible. La mera contrición perfecta no bastaría *habita copia confessorum* (D 893 - DS 1661).

La exigencia del estado de gracia se funda en el hecho del lavatorio de los pies antes de la última cena como símbolo de purificación (Jn 13,2-20; 1Cor 11,27). La *Didakhe* 14,1 dice: «Partid el pan después de haber reconocido vuestros pecados.» En la Iglesia antigua resonaba este grito de comunión: «¡Lo santo para los santos!» (Cipriano, Cirilo de Jerusalén...) En conexión con 1Sam 21,5s (los panes de la proposición que comen David y su gente), Orígenes, Jerónimo, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, muchos escolásticos y hasta el *Catecismo Romano* requieren para recibir la comunión incluso abstenerse del uso legítimo del matrimonio. Una mejor comprensión del acto amoroso matrimonial, así como la invitación actual a la comunión diaria, demuestran que tal exigencia no tiene sentido alguno ni validez. La exigencia de guardar un cierto tiempo de *ayuno* antes de recibir la sagrada

eucaristía se encuentra ya en el siglo II, es decir, tan pronto como se separó la eucaristía del ágape, y en el curso del tiempo ha experimentado distintas variaciones (cf. TERTULIANO, *Ad uxor.* 2,5: CChr 1,389; AGUSTÍN, *Ep.* 54,6: PL 33,203; *Sínodo de Hipona* 393, can 29; MANSI 3, 885; CIC, can 858; LThK [1962] 1066s). Hoy se requiere una abstinencia de al menos una hora, abstinencia que el agua no quebranta.

Como comunión de los enfermos o *sacramento de los moribundos (viaticum)* la eucaristía no aparece de un modo habitual hasta la edad media. En la Iglesia antigua la comunión de los enfermos sólo se daba como signo de la reconciliación de los penitentes. En su lecho de muerte Agustín se hizo leer unas meditaciones sobre los salmos penitenciales *(Vida de Posidio:* PL 32), Ambrosio se hizo administrar la eucaristía *(Vida de Paulino)*. Hay que decir, sin embargo, que, si existe un sacramento propio para la peculiar situación del moribundo, ese sacramento de los moribundos es ciertamente la eucaristía. Debe ayudarnos a unir nuestra muerte con la muerte de Cristo, para que en esa hora decisiva de la vida participemos también de la singular gracia del sacrificio redentor de Cristo *(viaticum* = ἐφόδιον.

En ciertas épocas desempeñó un papel singular en la Iglesia la llamada *comunión de los pobres pecadores.* «Pobres pecadores» eran los criminales condenados. Desde el siglo VII al XVIII se negó con cierta frecuencia la comunión a esos condenados en trance de morir. Desde el siglo XIX se fomentó la idea de preparar de modo especial para la muerte y la comunión a tales condenados (cf. J. HARING, *Die Armensünderkommunion,* Graz 1912).

Por lo que a la *comunión frecuente* se refiere, hay que mencionar los datos siguientes: en la Iglesia primitiva se comulgaba por lo general siempre que se había tomado parte en el sacrificio. Sólo con el desarrollo de la institución penitencial se hicieron excepciones al respecto. Desde finales del siglo II, al menos en Egipto y en Roma, se impuso la práctica de la misa cotidiana, lo que equivaldría a la comunión diaria. Todavía BASILIO (Ep. 93: PG 32,484s) y JERÓNIMO (Ep. 71,6: PL 22,672) hablan de la comunión diaria de los laicos. Desde finales del siglo IV y por distintas razones — un mayor temor reverencial hacia el sacramento

desde el concilio de Nicea, la institución penitencial, la negligencia de los fieles después del período de las persecuciones y en el Bajo Imperio — la recepción de la eucaristía retrocedió considerablemente. En la edad media la norma fue recibir la comunión en las tres grandes solemnidades del calendario eclesiástico: navidad, pascua y pentecostés. Los motivos de este decisivo retroceso fueron en la edad media tanto financieros (para destribuir y llevar la sagrada comunión había que dar una recompensa a los sacerdotes alquilados) como de tipo pastoral (las relaciones de la cura de almas fueron extraordinariamente difíciles en la edad media, en parte por la enorme extensión de las parroquias y en parte por la escasa formación del clero); pero también contaron las razones ascético dogmáticas (la mentalidad germánica medieval exigía para recibir la sagrada comunión unos ejercicios ascéticos más rigurosos de los que comportaba tal preparación en la Iglesia antigua y en los tiempos modernos). Cf. P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938.

Acerca del problema de la comunión frecuente dice AGUSTÍN: «Unos comulgan diariamente, otros sólo en ciertos días, aquí no pasa día alguno en el que no se ofrezca el sacrificio, allí sólo ocurre esto los sábados y los domingos... Todos estos usos dejan en libertad, y para el cristiano serio y prudente ninguno de tales usos es mejor que el otro; lo único que debe hacer es lo que ve hacer a la Iglesia a la que precisamente va. Pues, aquello que no está contra la fe y las buenas costumbres hay que tratarlo de una forma indiferente, comportándose siempre de acuerdo con la comunidad en que se vive» *(Ep. 54 ad inq. Jan.* c. 2: PL 33,200). De modo similar dice JERÓNIMO: «Conozco ciertamente la costumbre romana de recibir siempre el cuerpo del Señor. No quiero alabarla ni vituperarla. Cada uno puede seguir su propia opinión» *(Ep.* 71, n 6: PL 22,672). Y en el mismo tono escribía GENADIO a finales del siglo V: «Quotidie Eucharistiae communionem recipere nec laudo nec vitupero» *(De eccles. dogm.* c. 5); texto que entró también en el *Decreto de Graciano* (p. 3, dist. 2, c. 13). El sínodo de Agde (año 506, Mansi 8,327) proclamó que los laicos que no comulgasen en navidad, pascua y pentecostés, ya no podían considerarse católicos. Graciano y Tomás de Aquino atri-

buyen erróneamente dicho decreto al papa Fabián (258). El concilio Lateranense IV (1215) exigió como mínimo una comunión al año (la comunión pascual), como había decretado ya antes un sínodo presidido por san Patricio y como prescribió más tarde el concilio de Trento. La misma exigencia entró en el CIC, c. 859, aunque el canon 863 requiere que *excitentur fideles, ut frequenter, etiam cotidie communicent;* exhórtese a los fieles para que comulguen con frecuencia y hasta diariamente.

Desde el siglo XV el problema de la *comunión bajo las dos* especies se convirtió en un grave punto de fricción. En 1404 el maestro Pedro de Dresde defendió abiertamente por primera vez que Cristo había instituido la comunión bajo las dos especies y que bajo las dos especies había que recibirla. Los Hermanos de Bohemia, los hussitas, abrazaron esta sentencia en su lucha contra la jerarquía eclesiástica. Jacobo de Misa, jefe de los calixtinos o utraquistas, la defendió con pasión; Ciska, el dirigente de los taboritas, introdujo con gran éxito la comunión bajo las dos especies entre sus comunidades. Por el contrario, el concilio de Constanza declaró en 1415 que sólo el sacerdote debe comulgar bajo las dos especies para la consumación de la misa, mientras que para todos los laicos asistentes basta la comunión bajo una sola especie (D 626 - DS 1188ss). CALVINO *(Inst.* IV 17,47) y LUTERO («para recibir el sacramento bajo las dos especies», 1522: WA 10/2,11-41) volvieron a requerir la comunión bajo las dos especies.

El concilio de Trento (D 930-32, 934-36 - DS 1726-1729, 1731-1733) declaró por el contrario que a los laicos y aun a los sacerdotes que no celebran sólo les es necesaria la comunión bajo una sola especie, porque bajo ella está presente Cristo entero y vivo y se da la participación plena en el sacrificio. La doctrina del concilio tridentino se demuestra precisamente por el discurso de la promesa (Jn 6), en el que, junto a la doble expresión de «comer» y «beber», se encuentra también numerosas veces la mención de un solo miembro («el que come, tiene la vida eterna»). La tradición ininterrumpida de la Iglesia, tal como aparece en la comunión doméstica y la de los enfermos bajo la sola especie de pan, y en la comunión de los niños bajo la sola especie de vino, así como

el uso de la «misa de presantificados» desde el siglo V —en la Iglesia oriental todavía hoy vigente en tiempo de ayuno— demuestra claramente que nunca se dudó de la validez y suficiencia de la comunión bajo una única especie sacramental.

JUAN DE RAGUSA predicó en el concilio de Basilea sobre esta materia haciéndose eco de las sentencias de Inocencio III, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura y otros (MANSI 29,699-868). Por graves y justificadas razones, el concilio de Trento empezó por conceder a Baviera y Austria el cáliz de los laicos, pero apenas dos años después hubo que volver a prohibirlo. La afirmación de que el cáliz es importante porque con él se puede expresar el sacrificio de la alianza, mientras que el pan sólo expresa el carácter de banquete (P. Merendino), no es ciertamente concluyente. El Vaticano II y la subsiguiente legislación eclesiástica sobre cuestiones eucarísticas permiten hasta ahora expresamente el cáliz de los laicos en catorce casos: para los neófitos cuando se administra el bautismo a los adultos y para sus parientes más cercanos que asisten al rito; a los contrayentes en la misa de desposorios, así como en los aniversarios (bodas de oro) eclesiásticos de la bendición nupcial; para los neosacerdotes en las ordenaciones sacerdotales, así como para todos los sacerdotes en los ejercicios espirituales o en las misas concelebradas, aun para quienes no concelebran; para las abadesas el día de su consagración y en los correspondientes aniversarios, así como para las monjas el día de su profesión y en las fechas jubiliares; también se permite el cáliz a los parientes más cercanos de los neosacerdotes y profesos; a los colaboradores y colaboradoras laicos en la misa de misión; en las misas que se celebran en la habitación de los enfermos y en las que se administra el viático; a cuantos sirven al altar en la misa del obispo; en la misa de clausura de ejercicios espirituales a cuantos hayan tomado parte en los mismos; a los participantes en determinadas misas solemnes de una comunidad monástica (AAS 59 [1967] 558). El 2-IX-1970 se publicó la disposición de que los ordinarios del lugar pueden determinar, fuera de los casos ya señalados, cuándo es posible distribuir la comunión bajo las dos especies. Siguiendo el pensamiento de Agustín y de la escolástica, el Tridentino distingue

tres modos de recepción de este sacramento (D 881 - DS 1648): Lo recibe sólo sacramentalmente *(sacramentaliter tantum)* quien lo recibe de modo indigno, como el que está en pecado. Otros lo reciben sólo espiritualmente *(spiritualiter tantum)* es decir, lo reciben solo *in voto,* con el deseo y la fe viva que opera por la caridad. Expresamente asegura el concilio que también éstos participan del fruto y provecho de este sacramento. Hay un tercer grupo que recibe la eucaristía *sacramentaliter simul et spiritualiter,* y son aquellos que lo reciben físicamente, en estado de gracia, con buen propósito y buena preparación.

Al segundo tipo de recepción sacramental, es decir, a la recepción que desde el concilio de Trento hasta Pío X se denominó generalmente «comunión espiritual» (porque suscita unos actos de amor y de deseo de este sacramento en el santo sacrificio, sin recibir la comunión sacramental), hay que agregarle, al menos después del concilio Vaticano II, un «encuentro con Cristo», que no sólo es posible por el sacramento de la carne y de la sangre, sino más aún por «la palabra de Dios». Expresamente dice a este respecto el Vaticano II *(Constitución dogmática sobre la revelación divina,* art. 21): «La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia... y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne para la vida espiritual. Excelentemente se aplican a la Sagrada Escritura estas palabras: (Heb 4,12; Act 20,32)...» Cf. el art. 26: «Como la vida de la Iglesia recibe su incremento de la renovación constante del misterio eucarístico, así es de esperar un nuevo impulso de la vida espiritual de la acrecida veneración a la palabra de Dios, que permanece para siempre (Is 40,8)». «Puesto que habéis renacido no de semilla corruptible sino incorruptible, por la palabra de Dios vivo, la cual permanece por toda la eternidad» (1Pe 1,23-25).

Por todo lo cual, desde la eucaristía se podría ordenar el día del cristiano de tal modo que podría empezar por la mañana con

una comunión digna, asistiendo al santo sacrificio de la misa *(sacramentaliter et spiritualiter)*, una visita a la iglesia durante el día acompañada de un sentimiento de gratitud y de deseo de unirse vivamente a Cristo *(voto)*, seguirá por la tarde, antes de terminar el día, una breve lectura bíblica como un encuentro espiritual y piadoso con Cristo *(communio cum verbo Domini)* que cerraría al día de comunión y podría preparar la jornada siguiente con el mismo propósito (cf. sobre la comunión espiritual: J. AUER, GuL 24 [1951] 113-132; R. SCHNACKENBURG, ibid. 25 [1952] 407-411; K. RAHNER, ibid. 412-429; H. R. SCHLETTE, *Die Lehere von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert der Grosse und Thomas von Aquin*, Munich 1959; id., *Kommunication und Sakrament* [Qq. disp. 8], Friburgo de Brisgovia 1959). Bajo la expresión *spiritualiter communicare*, la edad media entendió la recepción sacramental, digna y fructífera, de la eucaristía en la gracia del Espíritu Santo. Desde el Tridentino, y especialmente desde el siglo XIX, *spiritualiter communicare* significó la recepción de la comunión *in voto* (no sacramental), el deseo vivo del corazón de comulgar.

§ 11. *Los efectos de la eucaristía*

MEDIATOR DEI, AAS 39 (1947) 547-572. — MYSTERIUM FIDEI, AAS 57 (1965) 753-774. — INSTRUCTIO DE CULTU MYSTERII EUCHARISTIAE, AAS 59 (1967) 539-573. — I. DÖLLINGER, *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, Maguncia 1826. — K. BOECKL, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker, des Mittelalters*, Friburgo de Br. 1924. — J. AUER, *Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft*, en *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Munich 1960, 110-155. — A. GRILLMEIER, *Missio eucharistica oder Eucharistie und Dreifaltigkeit*, en GuL 31 (1958) 166-172. — M. V. BERNADOTTE - P. LIPPERT, *Eucharistie*, Munich 1927. — E. MARINI, *La Ss. Trinità negli sacramenti della chiesa*, Amalfi 1936. — TAYMANS D'EYPERMON SJ, *La sainte Trinité et les sacrements*, Bruselas-París 1949. — E. WALTER, *Das Kommen des Herrn*, Friburgo de Br. 1947, 101-111. — ID., *Die Eucharistie*, Friburgo de Br. 1943, 69-76. — R. GUARDINI, *El testamento del Señor*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona. — Y. DE MONTCHEUIL, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, en RSR 33 (1946) 10-43. — M. NICOLAU, *La eucaristía y la vida de la gracia*, EE 32 (1958) 297-316. — E. SAURAS, *¿En qué sentido depende de la eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?*, RET 7

(1947) 303-336. — J. SALAVERRI, *La eucaristía sacramento de unión*, EE 26 (1952) 453-465. — M. EZCURDIA, *Conclusiones de la teología católica sobre la eucaristía como sacramento de unión*, en *Sesiones de estudio*, del Cong. Euc. Intern. (1952) 1, 228-231. — H. SCHMIDT, *La constitución sobre la sagrada liturgia*, Herder, Barcelona 1967.

La *eucaristía* no es una «cosa» sino más bien, al lado de *las sagradas Escrituras* del Nuevo Testamento como testimonio de Dios en favor de Cristo, y al lado asimismo de *la Iglesia*, como cuerpo de Cristo, la forma más consistente del misterio de Cristo en este mundo. Por tanto, la cuestión de los efectos de la sagrada eucaristía constituye a su vez una cuestión nueva y de singular importancia acerca de la esencia misma de esta santa eucaristía. Al preguntarnos por tales efectos nos estamos planteando de hecho el misterio de Cristo en sus relaciones específicas con el misterio cristiano del hombre, de la Iglesia y del mundo en general. Por ello, tiene especial interés esclarecer en lo posible los planteamientos metodológicos en orden a solucionar dicho problema.

I. Los efectos en general

En este empeño pueden servirnos algunas referencias históricas. Debemos empezar por consignar que hasta el siglo XII la eucaristía mereció en líneas generales un análisis más bien objetivo, en tanto que a partir de esa época (debido sobre todo a los Victorinos, a la teología franciscana y a la mística) se la vio de un modo más subjetivo. Al comienzo se encuentra sobre todo la visión de la eucaristía como el nuevo *maná;* de ahí que Orígenes introduzca la idea de que la eucaristía otorga ante todo una participación en el *Espíritu de Cristo*, mientras que Hilario de Poitiers enseña que la eucaristía nos da una participación en *el Logos del Padre*. Para Agustín la eucaristía es primordialmente un *sacramento de la Iglesia*, por lo que sus efectos hay que verlos sobre todo en la unidad de amor de la Iglesia, en el crecimiento intensivo de la Iglesia interior. Cirilo de Alejandría adopta desde su teología alejandrina la concepción origenista del don del Espíritu de Cristo

y la completa en su lucha antinestoriana con la consideración de la eficacia física, en virtud de la cual la eucaristía debilita singularmente la concupiscencia de la carne y nos da parte en la glorificación que se revelará en la muerte.

La edad media compendia estos distintos puntos de vista y forja numerosas síntesis desde una triple idea: «extinción del pecado y de la concupiscencia, comunicación y aumento de la gracia, medio para la purificación interior y para la glorificación eterna» (santo TOMÁS, ST III q. 79). Según el modelo de los doce frutos del árbol de la vida (Ap 22,2), algunos teólogos medievales (Pedro de Tarantasia, Ricardo de Mediavilla) resumen las enseñanzas expuestas hasta entonces acerca de los frutos de la eucaristía como doce frutos eucarísticos. La nota nueva que esa época introduce en esta cuestión es la consideración subjetiva y personalista, que se fija sobre todo en el encuentro personal del comulgante con Cristo y de los comulgantes entre sí (cf. BUENAVENTURA, *Sent.* IV d. 12, p. 2, q. 3); idea que la mística del siglo XIV iba a desarrollar con la mirada puesta en la mística cristológica del apóstol Pablo (Susón, Taulero, Marquard de Lindau, Rodolfo de Biberach).

La gran teología postridentina se ocupa intensamente de esta cuestión (Salmanticenses, tomo XI p. 2, fol. 335-348: Disp. 10; SUÁREZ, *Op. Omn.* ed. París 1866, tomo. XX, 381-391). Es curioso que sólo los teólogos carmelitanos (Salmanticenses) traten del orden personalista: *Devotio et dulcedo spiritualis, unio cum Christo et inter fideles.*

Las nuevas investigaciones sobre el problema, por ejemplo las de M. de la Taille-Filograssi y las de M. Schmaus, presentan los frutos de este sacramento en tres capítulos: 1) unión personal con Cristo (visión cristológica); 2) unión de los cristianos entre sí (consideración eclesiológica), y 3) prenda de la vida eterna y de la resurrección (consideración escatológica). En tanto que las exposiciones más antiguas — por ejemplo Pohle, Diekamp, Ott y otros — destacaban un 4.º punto, a saber, el aumento de la gracia y la remisión de las faltas cotidianas (consideración soteriológica). La interpretación más reciente de la eucaristía como «celebración mistérica y sacramental del acto redentor de Cristo» puede aún

completar esta idea con la consideración histórico-salvífica de algunos elementos especiales. La idea esencial sigue siendo que el sacrificio de la misa y el banquete sacrificial deben ser enfocados de cara al único misterio de Cristo. «In missa ergo sacrificium et sacramenti convivium ita ad idem mysterium pertinent, ut arctissimo vinculo alterum cum altero cohaereat» (AAS 59 [1967] 541): en la misa el sacrificio y el banquete sacramental se relacionan de tal modo con el único misterio (de Cristo) que uno y otro están unidos íntimamente.

II. Los efectos en particular

a) Al intentar una respuesta a nuestra cuestión hay que evitar ante todo dos errores, que aparecen constantemente en la historia. Uno de ellos es atribuir a la sagrada comunión, en cuanto sacramento-banquete, como efecto primario la «remisión de los pecados», y muy en particular el perdón de los pecados graves, como lo hicieron los reformadores Lutero, Calvino, y Martín de Chemnitz, entre otros. Expresamente se opusieron a esta doctrina R. BELARMINO *(Op. omn.*, ed. J. Fèvre, tom. IV c. 17, París 1873, Francfort 1965, 249-251), y ya antes el concilio de Trento (D 887 - DS 1655). Si ni siquiera el sacrificio de la misa opera por sí solo la remisión de los pecados graves, sino que opera únicamente a través de su aplicación, cuando Dios quiere, la gracia de la conversión con el arrepentimiento, la penitencia y la confesión, más aún ha de requerirse el estado de gracia para la comunión como sacramento. Aquí entra de modo muy peculiar la advertencia del Apóstol contra la comunión indigna (1Cor 11,27-32): «Por tanto, examínese a sí mismo el hombre, y de esta suerte coma de aquel pan, y beba del cáliz.»

Y hay que precaverse asimismo del error jansenista de considerar la comunión exclusivamente como la recompensa de una vida santa y como un don para los predestinados; esto exigiría una preparación ascética nunca suficiente, y pasa además por alto el hecho de que este sacramento debe ser «fruto de la cruz para nuestra salvación», y por consiguiente remedio para nuestras ne-

cesidades de la vida terrestre y en el camino hacia Dios. **«Venid a mí todos los que andáis agobiados y cargados, yo os aliviaré»** (Mt 11,28).

b) A tenor de la doctrina de la Iglesia antigua, el primer fruto del sacramento es el *fortalecimiento y aumento de la gracia en nosotros;* aquí la gracia puede entenderse desde las más variadas perspectivas, no sólo de acuerdo con las diversas escuelas teológicas, sino también debido a la diversidad de los hombres gratificados (CTD v). Punto de arranque para esta doctrina es el discurso de la promesa (Jn 6), en el que se compara la eucaristía en el maná. Todos los efectos que el alimento y la bebida físicas tienen para la vida corporal — mantienen y renuevan, hacen crecer y robustecen, alivian y alegran la vida — deben esperarse asimismo de este manjar espiritual para la vida espiritual del hombre *(Decretum pro armeniis* [D 698 - DS 1322]: «Sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem»). Estos efectos se pueden entender de un modo más profundo cuando se piensa que la eucaristía no sólo une con Cristo, sino a través de él con *la vida del Dios santo y trino* (Jn 14,10.23), y que «la participación en la vida divina» es el misterio más íntimo de toda gracia, por lo que también a la comunión se le promete como fruto la «vida eterna» (Jn 6,58). En su teología antinestoriana Cirilo de Alejandría desarrolla a este propósito el concepto «de la carne vivificante del Señor» (D 123 - DS 262 [*Ephesenum* can. 11]: σάρξ ζωοποιόν).

c) Justamente desde este concepto de «la carne vivificante del Señor» hay que entender, sobre todo, que uno de los frutos que pretende este sacramento sea «el debilitamiento de los deseos y pasiones», y con ello la sanación de las enfermedades y heridas que los pecados infringen a todo el ser humano (y no sólo al espíritu). Una vez más dice a este propósito CIRILO DE ALEJANDRÍA *(De ador.* 1,12: PG 58,793BD): «Quienes todavía sufren debilidades interiores pueden tomar parte en la *eulogia* de Cristo, pero no al modo que los santos, para progresar en la santificación, afianzar la mente y llegar a una relación estable frente a todo lo noble, sino principalmente al modo que corresponde a los enfermos, para rechazar el mal, apartarse del pecado, matar las pa-

siones y recuperar la salud pneumática. Pues si, según la Escritura, Cristo es una nueva criatura, nosotros le recibimos en nuestro interior por medio de su santa carne y de su sangre, para transformarnos en una renovación de vida, despojando en él y por él al hombre viejo» (2Cor 5,17s). A propósito de este texto hay que tener en cuenta que en tiempos de Cirilo todavía no existía la penitencia privada. El concilio de Trento llama a la eucaristía *antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur* (D 875 - DS 1638), un don (de Dios) por el que nos liberamos de las faltas de todos los días y nos preservamos de los pecados mortales.

d) Por todo lo cual, la eucaristía es también y principalmente el sacramento que nos otorga las gracias necesarias para la lucha cotidiana, para los sufrimientos cotidianos y para las tareas que cada día nos impone la profesión, que equivale para nosotros al trabajo peculiar dentro del lugar que Dios nos ha asignado en el cuerpo místico de Cristo. La eucaristía es sobre todo un «sacramento de estado». Por ello exhorta la encíclica *Mediator Dei* (parte 2.ª, III) a que los hombres todos, de cualquier edad y condición, reciban con la mayor frecuencia posible, y hasta diariamente, al menos la comunión espiritual *(in voto,* con el deseo) o, mejor aún, la comunión sacramental, y menciona explícitamente a los niños, los casados y los trabajadores: «Llama a los hombres de toda condición y fuérzalos a entrar» (Lc 14,23). La cruz diaria de una auténtica vida cristiana ha de recibir su sentido y valor salvíficos especialmente de la unión con el sacrificio de la cruz. «Padezco por vosotros, y estoy cumpliendo en mi carne lo que resta a los padecimientos (θλίψεις, tribulaciones) de Cristo, en pro de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). Así la eucaristía es la fuente de la mística cristiana del dolor.

e) Hay que mencionar, además, como fruto de la eucaristía el encuentro personal con Cristo, tal como lo expuso principalmente la mística alemana medieval, como volvió a desarrollarlo la piedad del siglo XVII y como se impuso en la devoción popular desde el romanticismo. El fundamento de este encuentro puede ser la sentencia del sermón de la promesa: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí mora y yo en él (ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν

αὐτῷ). Así como el Padre que me ha enviado vive, y yo vivo por el Padre, así quien me come (ὁ τρώγων με) también él vivirá por mí (Jn 6,56s). Es evidente que aquí Juan ha visto a Cristo, según la mentalidad judía sobre todo, como un hombre corporal; no ha pensado en una relación meramente espiritual-personal, sino en una auténtica comunión sacramental con el Señor corpóreo. Es una comunión tan concreta y viva como pueda serlo, por ejemplo, una comunión matrimonial; es una comunión de alianza, tal como la concibe el pensamiento judío.

El pensamiento griego, ya con Pablo, ha hecho de esta comunión una realidad más pneumática; por ejemplo, respecto de Gén 2,24 (en conexión con el matrimonio) Pablo escribe: «Quien está unido con el Señor es con él un solo Espíritu» (ἕν πνεῦμα, 1Cor 6,17). Y enseña incluso que: «Porque el Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). En cuanto segundo Adán, «Cristo es Espíritu vivificador» (1Cor 15,45). Orígenes hizo suya esta doctrina, los alejandrinos la cultivaron y JUAN DAMASCENO vuelve a llamar a la carne del Señor «Espíritu vivificador» *(De fide orth.* IV 13: PG 94,1152B).

La mística medieval, comentando sobre todo el «Cantar de los cantares», ha descubierto en este encuentro personal con Cristo eucarístico el punto de arranque para una auténtica «mística eucarística de los desposorios». Ya GUILLERMO DE AUXERRE vio los efectos de este sacramento en la peculiar satisfacción de los cinco sentidos internos: «Delectat visum spiritualem per pulchritudinem (Sal 44,3), delectat auditum spiritualem per melodiam (Sal 90,9), delectat olfactum spiritualem per odorem (Cant 1,3), delectat tactum spiritualem per suavitatem (Sal 34,9) ... Delectat ut divitiae, quia in eo omnes thesauri sapientae et scientiae sunt absconditi (Col 3,3)», *Summa aurea,* París 1500, IV tr. 5, cl, fol. 16 bc.

Comentando el Salmo 34,9 («Probad y ved cuán suave es el Señor») san BUENAVENTURA ha referido en repetidas ocasiones la presencia personal de Cristo en el sacramento a esta mística de la eucaristía (cf. *Sent.* IV d. 10, 1, a. 1, q. 1).

Los místicos del siglo XIV han tratado ampliamente el tema (cf. RODOLFO DE BIBERACH, † 1350: *De septem itineribus* VI 6

[entre las obras] de san Buenaventura, ed. Peltier, París 1866, VIII 469], DOROTEA DE MONTAU, † 1394 [*Septililium,* tr. 3, c. 7-8]). Citemos como ejemplo un texto de ENRIQUE SUSÓN († 1366; *Horologium sapientiae* II c. 4, *Bibl. myt. O.P.*, Munich 1923, 383-434,) que dice: «Congratulamini mihi omnes, qui diligitis Dominum, quia inveni dilectum meum non solum secundum divinitatem omnibus praesentem... habeo non solum spiritualiter, sed et corporaliter, non solum ut Deum, sed ut fratrem et amicum meum dilectum... Tua praesentia meum vehementer accendet amorem ...Amor cogit tam dilectum sponsum affectuose amplecti. Tu quidem es Deus meus et dominus meus, sed et frater meus, et, sic dicere audeo, dilectus sponsus meus... Quid enim magis est amoris, quid dilectionis, quam coniunctio dilecti cum dilecto familiaris...» «Alegraos conmigo todos los que amáis al Señor, pues he encontrado a mi Amado, no sólo en cuanto a su divinidad que está cerca de todos, sino también en su humanidad que está presente en el sacramento... Tengo presente a mi Señor no sólo en espíritu, también corporalmente; no sólo como a Dios, también como a mi hermano y a mi amigo querido... Tu presencia inflama vigorosamente mi amor. El amor me constriñe a abrazar afectuosamente a tan querido esposo. Tú eres mi Dios y mi Señor; pero eres también mi hermano, y hasta me atrevo a decir que eres mi esposo querido... ¿Qué mayor amor, qué mayor cariño que la unión íntima del amante con el amado?»

ENRIQUE SUSÓN medita después detenidamente el amor de Dios, que ha escogido este misterio del sacramento para otorgarnos una unión real con él, que de otro modo sería imposible para el hombre. A lo largo de las meditaciones resuenan las preguntas: ¿Quién viene a mí? (el Dios santo). ¿A quién viene? (a mí que soy un pecador: 1 Sam 18,18). ¿Por qué viene? (por puro amor). Y siempre el deseo primordial de ¿Cómo me preparo? «Ardentissimis affectibus et sanctissimis meditationibus tamquam rosis rubescentibus et liliis albescentibus hopitiolum cordis tui ei adorna et thalamum tanto sponso per veram cordis pacem repara. Et cum praesentem senseris, inter cordis brachia ipsum reclina per exclusionem omnis terreni amoris et inclusionem sponsi caelestis». «Prepara la fondilla de tu corazón para él con los afectos

más ardientes y las meditaciones más santas, como con rosas encendidas y lirios cándidos, y ordena el tálamo para tan excelso esposo con la verdadera paz del corazón. Y cuando sientas su presencia, reclínalo entre los brazos de tu corazón, arrojando de él cualquier amor terreno y entregándote por entero al Esposo celestial» (Cf. DSAM IV, 2 [1962] 1553-1653, especialmente 1586-1621: *Eucharistie und mystische Erfahrung* V; 1621-1648: *eucharistische Frömmigkeit* V; K. RAHNER, *La doctrine des sens spirituel au Moyen Âge,* en RAM 14 [1933] 263-299; E. LONGPRÉ, *L'eucharistie de l'union mystique selon la spiritualité franciscaine,* en RAM 25 [1949] 306-333; J. DANIÉLOU, *Eucharistie et Cantique des Cantiques,* en «Irenikon» 23 [1950] 257-277).

f) La eucaristía es de modo muy particular «el sacramento de la Iglesia», el sacramento que funda y mantiene la Iglesia. Por ello, ya Pablo podía escribir: «El pan que partimos ¿no es la participación del cuerpo del Señor? Porque, si hay un solo pan, somos todos un mismo cuerpo, puesto que todos participamos de un mismo pan» (1Cor 10,16s). Pablo parte aquí de la idea de que la comunidad eclesiástica se funda en la comunidad convival con Cristo. Poco después escribe la *Didakhe* (9,4): «Como este pan estaba disperso por las colinas y ahora, una vez reunido, se ha convertido en un solo pan, así se reunirá tu Iglesia desde los confines de la tierra para formar tu reino.» Es una oración dirigida a Dios que alude a la imagen de la formación del pan y del vino a base de numerosas partículas. En la época siguiente la imagen aparece una y otra vez en los discursos eucarísticos (Tertuliano, Cipriano, Agustín, Cirilo de Alejandría, e incluso Tomás de Aquino).

También escribe Pablo (Ef 5,30): «Nosotros somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos.» Y comenta IRENEO (*Adv. haer.* V 2,3: PG 7,1125s): «Esto no lo dice refiriéndose a un cuerpo espiritual e invisible, pues un espíritu no tiene carne ni huesos (Lc 24,39), sino aludiendo a un verdadero organismo humano, que consta de carne, nervios y huesos, que se alimenta con el cáliz de su sangre y recibe su crecimiento del pan de su cuerpo.»

Pero, conforme a 1Cor 10,18, la comunidad de la eucaristía no es sólo una comunidad de banquete, sino también una comu-

nidad de sacrificio. Esto significa que la comunidad eucarística en la Iglesia no se queda en mero don de Dios, sino que es una tarea, como el propio Pablo expone detalladamente en 1Cor 11,20-22. Como ha demostrado la mística de la eucaristía, ya aludida, en conexión con la mística de los desposorios, la comunidad eucarística en la Iglesia es asimismo una «comunidad de vida con Cristo». El propio Pablo se refiere en Ef 3,6 a que los paganos no simplemente son coherederos (συνκληρόνομα) y participantes de la herencia de Cristo junto con los judíos, sino que además forman sólo «un cuerpo» (σύσσωμα) con Cristo.

CIRILO DE JERUSALÉN declara más tarde que, por la eucaristía, formamos con Cristo una carne y una sangre (σύσσωμος καί σύναιμος, *Cat. myst.* 22,3: PG 33,1100). Quien con más frecuencia ha acentuado esta vinculación de eucaristía e Iglesia ha sido Agustín, en su lucha contra los donatistas. Nuestra nueva idea de la Iglesia nos permite comprender cómo precisamente en la celebración eucarística se compenetran y funden lo individual-personal con lo social, mediante la comunión con Cristo en la Iglesia, como misterio de la gracia y de la entrega. Con todo, esta verdad de la unidad de la Iglesia en el Cristo eucarístico sólo encuentra su pleno cumplimiento en la consumación escatológica. Con razón reduce M. DE LA TAILLE (*Mysterium fidei,* París [3]1931, 475-498) estas tres realidades de esta unión con Cristo: «Incorporatio nostra ad Christum, et incorporatio nostra ad Christum caput corporis Ecclesiae, et incorporatio nostra ad Christum caput corporis ecclesiastici in caelis congregandi.» La eucaristía es siempre *signum unitatis, vinculum caritatis, symbolum concordiae* (D 882 — DS 1649; AGUSTÍN, *In Joh* 26,13: PL 35,1613).

g) Partiendo de la importancia personal y eclesial que la santa eucaristía tiene en nuestra concepción moderna de la Iglesia, también es posible hacer algunas reflexiones sobre el punto de vista «histórico-salvífico», al que ya hemos aludido anteriormente al tratar de la eucaristía como «sacramento de estado». Cristo nos ha entregado el sacramento no sólo para permanecer con nosotros hasta el fin de los tiempos (Mt 26,29; 28,20), sino también para ser precisamente aquel que cada época y cada hombre necesita. Según los relatos evangélicos, Jesús ha sufrido y recorrido

personalmente todo lo que es humano, a excepción del pecado, como repiten a menudo ya los mismos teólogos antignósticos del siglo II (Tertuliano, Ireneo, Orígenes). Así también nosotros hemos de encontrarnos con el Cristo que necesitamos, siempre de acuerdo con nuestro estado histórico-salvífico y con nuestra indigencia: con el niño o con el hombre que trabaja en la familia de Nazaret en la suave calma de lo cotidiano, o con el que durante su ministerio público lucha por el reino de Dios; el que forcejea con su Padre en la oración, el salvador de los pecadores, el que trabaja para el reino de Dios, el que se compadece de su pueblo, el que ora por las noches, el Cristo tentado, el Cristo a quien todos abandonamos... Sólo este polifacetismo de la imagen bíblica de Cristo nos permite comprender al Cristo vivo en la anchura y profundidad de su ser.

En nuestra conciencia no tenemos a menudo más que un pobre esquema de esta imagen de Cristo; y hasta ocurre que a veces en la comunión misma hallamos más este esquema pensado que al Cristo vivo, al Señor y hermano que quiere llegarse hasta nosotros, que quiere aceptarnos tal como somos y que desea ayudarnos siempre que lo necesitemos. Cada estado, cada situación vocacional y cada circunstancia humana tiene necesidad de su propia imagen de Cristo, si es que el encuentro eucarístico ha de ser concreto y vivo. El sacramento de la eucaristía podrá desarrollar su efecto histórico-salvífico en la medida en que nosotros estemos dispuestos y decididos a meditar más sobre la grandeza de la imagen de Cristo.

h) Como sacrificio al igual que como sacramento, la eucaristía tiene un especial carácter «escatológico». La eucaristía es el banquete sacrificial de la Iglesia en el tiempo intermedio que va desde la ascensión del Señor hasta su retorno, es el manjar celestial para este viaje de peregrinación, es el culto sacrificial que nos vincula con el culto celeste y eterno, es el signo, prenda y comienzo de la felicidad con Cristo y junto al Padre, que el propio Cristo describe con frecuencia bajo la imagen del «banquete de bodas» (véase la Escatología). Por ello, como don y tarea, la eucaristía abarca los tres elementos fundamentales de nuestra actitud cristiana escatológica en este mundo: la presencia directa ante Dios

en Jesucristo, la buena disposición a morir en la cruz de Cristo a todo aquello que constantemente nos separa de él, la actitud y el esfuerzo constante, en la gracia de Cristo, para transformarse y transformar al mundo en el Señor glorificado.

§ 12. *Necesidad de la eucaristía para la salvación eterna*

1. Expresamente declara el concilio de Trento: «Si alguno negare que todos y cada uno de los fieles de Cristo, de ambos sexos, al llegar a los años de discreción, están obligados a comulgar todos los años, por lo menos en Pascua, según el precepto de la santa madre Iglesia, sea anatema» (D 891 — DS 1659; cf. CIC can. 859 y 863). Señala así el concilio tanto el momento en que empieza la obligación como la frecuencia con que se ha de comulgar, remitiéndose explícitamente al precepto de la Iglesia, no a ninguna palabra de la Escritura.

En el discurso de la promesa Juan escribe: «Jesús, empero, les dijo: En verdad en verdad os digo que si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne verdaderamente es comida, y mi sangre es verdaderamente bebida» (Jn 6,53-55). La teología se plantea la cuestión de si Jn 6,53 debe entenderse con la misma necesidad de medio para la salvación, por lo que se refiere a la eucaristía, que Jn 3,5 acerca del bautismo: «En verdad, en verdad te digo, respondió Jesús, que quien no renaciere del agua y del Espíritu (Santo) no puede entrar en el reino de Dios.» Las declaraciones eclesiásticas no hablan de la eucaristía como absolutamente necesaria para la salvación *(necessitas medii)*, conforme lo hacen, por ejemplo, acerca del bautismo (D 861 — DS 1618), o de la necesidad de la penitencia para los pecados graves (D 917 — DS 1707); se limitan a atribuirle una *necessitas praecepti divini (et ecclesiastici)*.

2. En la primera guerra mundial se suscitó una controversia acerca de la necesidad de la eucaristía para la salvación: los

miembros de la congregación eucarística Nicolussi y G. Klodnicki, así como los jesuitas E. Springer y M. de la Taille quisieron demostrar una necesidad absoluta de la eucaristía para la salvación partiendo de Jn 6,53, de las disposiciones pontificias de los primeros siglos, pero sobre todo apoyándose en san Agustín y en santo Tomás; se les opuso en especial O. Lutz, quien defendió la doctrina del concilio de Trento dando una explicación adecuada de los materiales de tradición que aquéllos aducían. Desde el siglo IV al XI, siguiendo un uso ciertamente más antiguo, se administraba la eucaristía a los infantes bajo la sola especie de vino inmediatamente después del bautismo o al menos en peligro de muerte (así en las *Capitulares* de CARLOMAGNO y en el *Decreto de* GRACIANO: c. 131, D 14 de consecr.). El Tridentino declaró explícitamente a este respecto que se trataba de una decisión práctica, bajo la cual no late en modo alguno la convicción de una *necessitas medii,* que tampoco se atribuye a la confirmación, aunque se administrase junto con el bautismo; el concilio enseña: «Si alguno dijere que la comunión de la eucaristía es necesaria a los párvulos antes de que lleguen a los años de la discreción, sea anatema» (D 933, 937 — DS 1730, 1734).

El problema de la necesidad absoluta de la eucaristía para la salvación *(necessitas medii)* aparece en nuestro tiempo, dentro de una concepción de la obra redentora de Cristo, de la historia de la humanidad y de cada uno de los hombres histórico-salvífica abierta al mundo, como altamente problemática y en espera todavía de una solución definitiva. El problema, por ejemplo, de la salvación de «los niños que mueren sin bautismo» — problema que tantas dificultades planteó al mismo Agustín —, o de los hombres que todavía no han oído hablar de Cristo (los paganos), o de quienes han conocido al cristianismo sólo como una fuerza cultural de un determinado grupo occidental de la humanidad, plantea una serie de interrogantes que, dentro de la interpretación actual del hombre y de su historia, y desde la visión moderna de la psicología y de la sociología de la fe, ya no se puede resolver con la facilidad con que se hacía en épocas de horizontes científicos e históricos mucho más estrechos. Buena prueba de esto son el decreto misional, el decreto sobre el ecumenismo, las cuestiones acerca del ateísmo en nuestro tiempo, tal como las expone y trata el concilio Vaticano II.

A la inversa, tampoco la cuestión de la necesidad de la sagrada eucaristía para la salvación de cada uno de los cristianos se puede solucionar de una forma tan sencilla, porque tampoco el cristiano particular aparece ya tanto como individuo aislado, cuanto como miembro de la Iglesia; y porque para la misma Iglesia como «cuerpo místico de Cristo», que vive de las gracias redentoras del sacrificio de Cristo, la eucaristía aparece «necesaria», de forma distinta a como lo es para el cristiano particular. Las breves explicaciones de los §§ 14 y 15 aportarán alguna luz sobre este problema.

Capítulo cuarto

LA EUCARISTÍA COMO OBJETO DIGNO DE ADORACIÓN

§ 13. *La adoración y veneración del Santísimo*

E. DUMOULET, *Le desir de voir l'hostie*, París 1926. — P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im MA*, Munich 1933. — LThK 4 (1960) 405ss: Fronleichnam (Dürig/Jungmann). — J. PASCHER, *Der eucharistische Kult außerhalb der hl. Messe*, en *Wahrheit und Verkündigung*, Munich 1967, 1827-1844. — ID., *Darstellungsmittel und kultische Typik in der Eucharistiefeier*, en *Der Kult und der heutige Mensch* (publicado por M. Schmaus-K. Forster), Munich 1961, 143-153. — P. PFEIFFER, *Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes*, en Una-Sancta-Rundbriefe 17 (1962) 225-266. — R. BÉRAUDY, *El culto de la eucaristía fuera de la misa*, en A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1965, 423-508 (bibl.). — J. A. JUNGMANN, *Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand*, en Theol. Jahrb. 6 (1963) 357-369. ID., *El culto divino de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián — TH. BOGLER OSB, (dir.), *Das Sakrale im Widerspruch*, en *Liturgie und Mönchtum* 41 (Maria Laach 1967). — E. SYNDIKUS SJ, *Entsakralisierung (ein Literaturbericht)*, Theol. u. Phil. 42 (1967) 577-590. — Sobre la desacralización, Cf. *Los sacramentos en general* § 19.

1. En la antigüedad cristiana — y en lo esencial todavía hoy dentro de la Iglesia oriental — se celebraba la eucaristía como sacrificio y como banquete sacrificial. Las especies consagradas eran tratadas con reverencia, aunque no se conocía una veneración especial de las especies fuera de la misa, ni la exposición pública, ni una adoración del Señor en el sacramento. Sólo la mentalidad germánica medieval, que veía la misa cada vez más como un espectáculo, en el que debían representarse simbólica-

mente cada uno de los acontecimientos de la pasión de Cristo (cf. las explicaciones medievales de la misa), la nueva interpretación de la presencia de Cristo a través de la doctrina de la transustanciación después de la disputa con Berengario, así como la comprensión más personalista de Cristo en la eucaristía, empujaron al «culto eucarístico». Este culto se puso en marcha gracias a las visiones de la monja agustina Juliana de Lieja († 1258), que desde 1209 veía el año eclesiástico en forma de luna con una mancha negra, y se le reveló que tal mancha era la falta de una fiesta en honor de la eucaristía. En 1246 el obispo Roberto de Lieja instituyó en su diócesis una fiesta eucarística, para oponerse a los herejes y reparar la escasa gratitud hacia este sacramento. El papa Urbano IV, a quien Juliana refirió sus visiones cuando él era todavía el archidiácono Jacobo Pantaleón de Lieja (1230), mandó celebrar en toda la Iglesia de occidente (1264) la que después se llamaría festividad de Corpus Christi. Tomás de Aquino compuso para dicha festividad el oficio litúrgico con sus famosos himnos y secuencia eucarística. La fiesta fue introducida en Roma por el papa Juan XXII en 1317. En el norte germánico la fiesta del Corpus encontró una rápida acogida y amplio desarrollo y difusión. En 1277 ya aparecen en Colonia la fiesta y la procesión, en 1286 se celebraba en Benediktbeuern. Aquí las procesiones se organizaron según las antiguas formas de paseo por los campos y las calles de la ciudad, y constituían un acontecimiento público, de tal modo que al menos desde el siglo XV iban unidos a esta procesión el traslado de los cuatro evangelios y la bendición hacia los cuatro puntos cardinales, práctica expresamente reconocida y confirmada en 1820 por la sagrada congregación de Ritos.

Como consecuencia de su interpretación de la eucaristía, los reformadores rechazaron su conversión y cualquier tipo de culto eucarístico. Por ello, el concilio de Trento reafirmó explícitamente una y otro (D 879 y 888 — DS 1645, 1656), y la encíclica *Mediator Dei* (1947, parte II, 4) recomienda vivamente todas las formas de culto eucarístico. El concilio Vaticano II ha vuelto a colocar las celebraciones eucarísticas en el centro de la vida comunitaria (en conexión con la renovación litúrgica y con la teología mistérica); y la subsiguiente legislación eclesiástica precisaba en

1967 estos puntos: «El sentido primero y genuino de la reserva del sacramento fuera de la misa es la *administratio viatici.* Los objetivos secundarios son: posibilitar la comunión fuera de la misa y la adoración del Señor bajo las especies consagradas» (AAS 41 [1949] 509s; 59 [1967] 566).

2. Frente a los reformadores, la Iglesia hubo de exponer por primera vez de forma solemne la legitimidad del culto a la eucaristía: «Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la eucaristía no se debe adorar con culto de latría, aun externo, a Cristo, Hijo de Dios unigénito, y que por tanto no se le debe venerar con peculiar celebración de fiesta ni llevándosele solemnemente en procesión, según laudable y universal rito y costumbre de la santa Iglesia, o que no debe ser públicamente expuesto para ser adorado, y que sus adoradores son idólatras, sea anatema» (D 888 — DS 1656).

«Si alguno dijere que no es lícito reservar la sagrada eucaristía en el sagrario, sino que debe ser necesariamente distribuida a los asistentes inmediatamente después de la consagración; o que es lícito llevarla honoríficamente a los enfermos, sea anatema» (D 889 — DS 1657).

Como queda dicho, esto representa en la Iglesia de occidente una evolución que desconoce la Iglesia oriental, y que la Iglesia occidental no ha intentado imponer en ningún concilio unionista. El motivo de esta notable diferencia estriba sin duda en que la Iglesia de oriente, con su concepción greco-platónica, no puede estar interesada en las formas externas (las especies del sacramento), sino únicamente en su realidad invisible. El culto externo, que en la Iglesia occidental se tributa al Santísimo, se reserva en occidente principalmente a los «iconos», que son los signos de la epifanía de lo divino (tal como ponen de relieve las imágenes de los santos, destacando sobre un fondo de oro). El deseo de una realidad sensible condujo, ya en la disputa de Berengario, a la *elevatio,* es decir, la elevación de las especies consagradas, y motivó asimismo la introducción en el culto eucarístico de muchos elementos de «representación dramática», especialmente en las procesiones eucarísticas en que se portaban imágenes — hasta un

número de 50 — con los misterios de la historia de la salvación, desde la creación del mundo hasta el juicio final.

3. En la celebración de los misterios la Iglesia testimonia, al menos desde el concilio de Nicea, su adoración al Señor eucarístico. CIRILO (Juan) DE JERUSALÉN exhorta: «¡Inclínate y pronuncia tu amén de adoración y veneración!» *(Cat. myst.* 5,22: PG 33, 1126). AGUSTÍN dice: «Nadie come esta carne sin antes adorarla» (In Ps. 98,9: PL 37,1264). La adoración del Señor, presente en el sacramento, que la Iglesia occidental ha vinculado al culto eucarístico, tiene gran importancia para la comprensión de *la iglesia como casa de Dios* (y no simplemente como espacio en que se reúne la asamblea para dar culto a Dios) y la ha fomentado *la adoración nocturna,* así como la devoción al «Corazón de Jesús» y la meditación y veneración de «la pasión de Cristo».

Especial difusión tuvieron dos tipos de adoración al Santísimo: *a)* Las *cuarenta horas,* surgidas de la vinculación de las cuarenta horas de ayuno para honrar las cuarenta horas que Cristo estuvo en el sepulcro (desde el viernes santo hasta la mañana de pascua), que ya se practicaba en el siglo II (EUSEBIO, *Historia eccles.* V 34: PG 20,494), con la adoración del Señor presente en la eucaristía — que se practicaba desde el siglo XIII —. *b)* Esta práctica, propugnada por Ignacio de Loyola, Felipe Neri y otros como devoción peculiar e independiente durante el Carnaval, sancionada por el papa Clemente VIII (Bula *Graves et diuturnae* de 1592), dio origen después a la llamada *adoración perpetua,* es decir, a la exposición y adoración constantes del santísimo en una o varias diócesis o en un territorio a lo largo de un ciclo anual, sucediéndose de un templo a otro. Para ello se constituyeron unas «Asociaciones de la adoración perpetua», especialmente a partir del siglo XVII, y fueron numerosas las ramas de órdenes antiguas (las benedictinas) que adoptaron la «adoración eucarística» buscando su renovación. Para los seglares se instituyeron unas cofradías y asociaciones específicas con este fin. Por responder estas iniciativas de culto a Cristo y de oración impetratoria a los grandes anhelos de nuestro tiempo, siguen siendo sin duda necesarias y de un valor permanente para la Iglesia.

4. Límites del culto. Hoy — en la época de la televisión y de las revistas ilustradas — nos resulta un tanto problemático que, en el culto de la eucaristía las especies consagradas «se muestren para ser contempladas» (exposición, ostensorios), pues en tales especies no se ve nada extraordinario que remita a algo superior, sino que es únicamente la «fe» la que debe interpretar el hecho y la que constituye el fundamento de la adoración. Por ello, acerca de esta forma de culto, al igual que respecto de la exposición en la custodia para las bendiciones y procesiones, hay que decir que el hecho de que el signo sensible sea la salvaguarda de la realidad sacramental de la presencia de Cristo, hace que también esa forma sensible tenga gran importancia para el hombre creyente. Pero al no ser el hombre moderno, atrofiado por la inundación de estímulos ópticos, tan abierto y sensible a los símbolos sencillos, y al estar, por consiguiente, la opinión pública secularizada, a diferencia de lo que ocurría en épocas anteriores, esta forma de culto público puede quedar más expuesta a los dardos de la crítica. Teniendo esto en cuenta, la Iglesia determinó después del concilio Vaticano II que el *ordinarius loci* ha de decidir en cada caso si han de celebrarse las procesiones eucarísticas y en qué marco. Las misas ante el santísimo expuesto quedan expresamente prohibidas (AAS 59 [1967] 570).

Al enumerar *los modos de la presencia de Cristo* no se establece un orden jerárquico, sino únicamente la sucesión de los mismos, teniendo en cuenta los datos de la experiencia externa: 1) presencia en la comunidad de los fieles que se reúnen en nombre de Cristo para celebrar el servicio divino; 2) en su palabra de la Escritura, que se lee y anuncia al principio de ese servicio; 3) en la persona del sacerdote oficiante que celebra el culto; 4) en las especies sacramentales después de la consagración (por ello, se ordena que sobre el altar en el que se celebra el sacrificio no se guarden desde el principio en el tabernáculo especies consagradas, AAS 59 [1967] 566).

Pese a esta actitud crítica frente a la propia «sabiduría» — cuyo fundamento es la modestia personal con un sentido crítico (1Cor 3,18ss; 4,6s), nacido del respeto a la conciencia de los débiles en la fe (1Cor 10,28s) y de la preocupación por no dar motivo de

escándalo a los infieles y evitar los motivos de reproche a la Iglesia (1Cor 10,32s) —, la llamada de nuestro tiempo a la *desacralización* sigue prestándose a muchos errores. Desde la «humanización» de Dios en Cristo, el «espiritualismo», tanto en su forma ilustrada como en la neoplatónica, representa una desviación de la realidad histórico-salvífica que el mismo Dios ha establecido (cf. E. SYNDIKUS S.I.).

Ya en 1950 se había intentado liberar las procesiones del Corpus de los rasgos característicos de las procesiones por el campo, leyendo en las cuatro estaciones otros evangelios y otras oraciones impetratorias; a saber, por la Iglesia, la patria, los frutos del campo y el trabajo del hombre, así como por los deseos de cada una de las comunidades parroquiales. Desde 1967 se busca dar un nuevo sentido a la procesión eucarística del Corpus: el desfile eucarístico anual debe celebrarse dentro de un grupo mayor de iglesias (por todas las parroquias de un obispado o por un decanato, con procesiones de cada una de las parroquias en su templo parroquial, cf. «Gottesdienst» 3 [Friburgo de Br. 1969], n.os 8 y 10), o se le cambia de sentido, como «autoexposición de la Iglesia peregrinante con su Señor» (así R. GRABER en la Hoja diocesana de Ratisbona de 1-VI-1969, siguiendo las ideas de J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, y *Pâques, exode des chrétiens* en VS 85 [1951], cuad. 3, 225-309).

Capítulo quinto

EUCARISTÍA E IGLESIA

Entre los siete sacramentos, hemos destacado el de la eucaristía, como el misterio central de la concreta voluntad salvífica de Cristo en su Iglesia, considerándola como una realidad específica dentro del conjunto de la sacramentología general, porque la eucaristía en cuanto «sacrificio y banquete sacrificial de la Iglesia» tiene unas relaciones con ésta distintas de los otros seis sacramentos. No haríamos justicia a la eucaristía, tal como nos la muestra la revelación y tal como se ha desarrollado en la Iglesia, como una realidad propia en virtud de su eficacia, si no intentásemos decir todavía algo más acerca de los diversos lazos, internos y externos, que median entre la eucaristía y la Iglesia. A este tema dedicaremos este capítulo final, en cuanto que vamos a explicarnos las relaciones del cuerpo eucarístico con el cuerpo místico de Cristo (§ 14), para hacernos una cierta idea y poder reflexionar sobre el proceso de la aparición y crecimiento de la Iglesia histórica, desde el misterio eucarístico hasta hoy, y hasta el fin del mundo.

§ 14. *El cuerpo eucarístico y el cuerpo místico de Cristo*

K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus,* Paderborn 1908. — Fr. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* Munich 1933. — E. MERSCH, *Le corps mystique du Crist. Études de théol. historique,* 2 vols., Lovaina 1933. — J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Munich 1954. — E. S. MASCALL, *Corpus Christi. Essay*

on the Church and the Eucharist, Londres 1957 (ang. cat.). — A. WINKLHOFER, *Kirche in den Sakramenten,* Francfort del M. 1968. — K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967. — A. EXELER, *Eucharistie, Kirche, Welt,* en KiW 11 (1960) 129-136. — H. FRIES, *Die Eucharistie und die Einheit der Kirche,* en *Pro mundi vita,* Munich 1960, 165-180. — A. BENGSCH, *Eucharistie und Kirche,* en Theol. Jahrb. 6 (1962) 33-48. — E. STAKEMEIER, *Die Eucharistie, die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Getrenten,* en Theol. Jahrb. 5 (1962) 94-117. — V. VAJTA, *Die Einheit der Kirche und die Feier des hl. Abendmahls,* en *Kirche und Abendmahl,* Berlín 1963, 307-344. — M. SEEMANN, *Eucharistie und Gemeinde,* en Erbe u. Anftrag 41 (1965) 374-386. — J. A. JUNGMANN, *Priester und Meßopfer,* en Theol. Jahrb. 8 (1965) 412-424, 549. — L. VISCHER, *Eucharistie — Zeichen der Einheit,* en IKZ 57 (1967) 241-265. — C. BALIC (dir.), *Alma Socia Christi,* vol. VI fasc. 1, Roma 1952: *De B. V. Maria et sanctissima Eucharistia* — V. WARNACH, *Kirche und Kosmos,* en Eukairia, Düsseldorf 1956, 170-205. — M. KEHL, *Eucharistie und Auferstehung,* GuL 43 (1970) 90-125. — H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au moyen âge,* París 1944. — G. BARACINA, *La Iglesia del Vaticano II,* 2 vols., Juan Flors, Barcelona 1966. — M. SCHMAUS, *Teología Dogmática,* IV: La Iglesia, Rialp, Madrid. — Y. CONGAR, *Santa Iglesia,* Estela, Barcelona 1966. — E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo,* BAC, Madrid 1952.

El pensamiento moderno prefiere partir de los efectos y manifestaciones externas para llegar a la realidad propiamente dicha. En las realidades de la fe, que nosotros no experimentamos, sino que sólo podemos conocer y compendiar partiendo de la revelación, es preferible recorrer el camino inverso, es decir, tomando como base de partida la revelación y las reflexiones teológicas sobre la misma, para entender la realidad creída en su carácter misterioso, y poder después comprender y juzgar de un modo objetivo, desde esa inteligencia de fe, sus efectos en el marco del mundo sensible e histórico. De ahí que convenga empezar por una consideración sobre los vínculos esenciales entre Iglesia y Eucaristía, para poder después entender mejor y aclarar la importancia que la eucaristía tiene para el ser y el obrar de la Iglesia.

I. Observaciones históricas

1. El problema «Eucaristía e Iglesia» tiene su propia historia, que aquí sólo vamos a exponer en la medida en que contribuye a la inteligencia del problema. Hay tres momentos singularmente decisivos para este problema en la idea de Iglesia:

a) La gran Iglesia universal surgió de las comunidades particulares que empezaron por formarse en torno a los apóstoles y a los primeros mensajeros de la fe. El que cada una de las comunidades particulares pudiera entenderse a sí misma desde el principio no como una Iglesia autónoma sino más bien como una célula de la única Iglesia, y el hecho de que muy pronto se entendió así, como lo demuestra ya el uso de ἐκκλησία en la Escritura, tiene su fundamento más firme en la unicidad del sacrificio en la cruz del único Señor y en la singular importancia del sacrificio eucarístico para la formación de la comunidad cristiana. Así como la única Iglesia se concreta en *las comunidades particulares,* así éstas se saben también «Iglesia» en cuanto miembros y células de esa única *Iglesia universal,* a la que deben en exclusiva su existencia. La comunión eucarística fue siempre el vínculo de las comunidades dentro de la Iglesia universal, y cuando surgía una separación de las Iglesias particulares, esto se ponía de manifiesto en la supresión de la comunión eucarística (comunidad de comunión).

b) La *interioridad* de la Iglesia se manifestó asimismo muy pronto a través de la comunidad eucarística; efectivamente, los catecúmenos no bautizados, así como los penitentes ya bautizados, tenían múltiples posibilidades de participar en la vida de la Iglesia; sin embargo, les estaba vedada la eucaristía como centro de la vida común. Se expresaba así claramente una pertenencia externa y otra interna a la Iglesia.

c) Estaba reservado al pensamiento medieval, más jurista, trastocar el hasta entonces vigente *ordenamiento de dentro hacia fuera* y hasta expresar que mediante la participación forzosa en la eucaristía exterior, es decir, mediante un acto jurídico de recepción de la comunión, tenía que demostrar el receptor de esa

eucaristía que pertenecía incluso a la comunidad interna y de gracia de la Iglesia (comunión de los herejes). La Iglesia suprimió y prohibió muy pronto esta forma de conversión de los herejes. Pero aun en esta práctica equivocada se echa de ver que el sacramento como signo externo, o sea, como comunión eucarística externa, es de una importancia decisiva para la pertenencia interna a la comunidad de gracia que es la Iglesia. Si bien en el hombre todo lo religioso tiene que venir de dentro, no cabe duda que para el hombre corpóreo también el camino de fuera adentro puede ser una posibilidad de llegar a recorrer el auténtico camino religioso, que es el inverso.

A pesar de ello, la importancia de la eucaristía para la fundación de la Iglesia no fue ya tema de reflexión para la gran teología medieval, como lo había sido en Agustín; y tampoco lo fue en el concilio de Trento y en el Vaticano I. Sólo el concilio Vaticano II ha vuelto a poner de relieve el carácter fundamentalmente eucarístico de la Iglesia (cf. la constitución *Lumen gentium,* art. 3, 11, 26, 50; el *Decreto sobre ecumenismo,* art. 2: el sacramento de la eucaristía por el que se manifiesta y opera la unidad de la Iglesia). Dios se ha hecho hombre para que el hombre se convierta en Dios (Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Agustín).

Desde este punto de vista, la eucaristía aparece como don y empresa de Cristo para conseguir en todos los tiempos y zonas el objetivo primordial de la redención de todos los hombres, como la ayuda decisiva para que esos mismos hombres puedan participar de la redención de Cristo y vivir como redimidos. La Iglesia puede, por ello, llamarse *continuatio Christi,* es decir, prolongación del acontecimiento de Cristo para la redención del mundo (Dieckmann); prolongación que, desde luego, no se da en este mundo sin la colaboración de los hombres, y que necesita por lo mismo de la realidad de la palabra, la obra y la persona de Cristo, la cooperación humana con la acción de Cristo y la inserción del hombre en la existencia terrena de Cristo. El marco, en el que todo esto es posible y se da de hecho, es la «Iglesia», el «cuerpo de Cristo», como *Christus totus, caput et membra* (AGUSTÍN, cf. F.. HOFMANN, o.c. 398). El hecho en el que, dentro de la Iglesia, tiene lugar este *commercium* entre Cristo y los cristianos,

es la eucaristía: ahí actúa Cristo, ahí se da la obra de Cristo en su Iglesia, ahí acontece la redención de Cristo para cada uno de los cristianos.

II. Consideraciones dogmáticas

1. De lo dicho hasta ahora sobre la eucaristía se deduce que hablar de este sacramento no es otra cosa que hablar de Cristo. Hasta la época moderna resultaba incluso bastante evidente que hablar de la eucaristía era hablar de modo especial de Cristo, mientras que hablar sobre la Iglesia se entendía que era más que hablar de los cristianos en este mundo. Desde que la «Iglesia» se convirtió en un tema específico de la teología sistemática, sobre todo desde el siglo XIX (baste citar como ejemplos, el de la escuela de Tubinga por obra de J. A. Möhler, el de la teología de J. H. Newman, y aún más desde el proyecto de la escuela teológica romana para el Vaticano I, y, en general, la conciencia eclesiástica vigente desde la encíclica *Mystici corporis* de 1943), se puso otra vez de manifiesto algo que estaba patente en la teología patrística, tanto de oriente como de occidente, y de un modo particular en Agustín, a saber: que toda reflexión sobre Cristo debe estar esencialmente ligada a la reflexión sobre los cristianos y sobre la Iglesia. El objetivo de la encarnación es la *redención de la humanidad:* Dios se ha hecho hombre en Cristo para que en ese mismo Cristo puedan los hombres ser hijos de Dios (Orígenes).

2. De ahí que la eucaristía deba ser considerada ante todo en su función histórico-salvífica para toda la Iglesia, y no simplemente como un medio de salvación para cada uno de los cristianos. Así como en el Antiguo Testamento la ley y el templo con sus fiestas, sus sacrificios y sus instituciones litúrgicas, ligaron a Israel, el antiguo pueblo escogido, con Dios y a los miembros de ese pueblo entre sí, así la nueva alianza tiene su fundamento y raíz en Jesucristo. El *reino de Dios,* que Jesús trajo, es él mismo, su persona, su palabra y su obra. En él los hombres se unen con

Dios y entre sí, haciendo posible y efectiva «la soberanía de Dios en este mundo».

La doctrina paulina del *cuerpo de Cristo,* cuya cabeza es el propio Cristo y cuyos miembros son los cristianos (cf. STD VIII: la Iglesia), es la exposición de la predicación sinóptica del reino de Dios a través de la mística cristológica de san Pablo, que tuvo su origen a las puertas de Damasco. Los cristianos a quienes Saulo persigue son el mismo Cristo: «Saulo, ¿por qué me persigues?» (Act 9,4). Cristo en nosotros (Gál 2,19; Col 1,26s; 2Cor 13,5) y nosotros, como cristianos, en Cristo (2Cor 5,17 et passim), tal es el misterio de la existencia cristiana.

Juan ha insertado esta visión en la existencia cristiana mediante la «idea de misión», en virtud de la cual la unidad de los cristianos con Cristo se remite a la unidad misteriosa de Cristo con su Padre en el cielo. La alegoría de la vid y la oración de Cristo sumo sacerdote expresan esta idea de un modo especial: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos: quien está unido conmigo, y yo con él, ése da mucho fruto; porque sin mí nada podéis hacer» (Jn 15,5). «Yo he manifestado tu nombre a los hombres... porque yo les di las palabras que tú me diste... Por ellos ruego yo..., por estos que me diste, porque son tuyos... Así como tú me has enviado al mundo, así yo los he enviado también a ellos al mundo... Que todos sean uno; que como tú, ¡oh Padre!, en mí y yo en ti, así sean ellos en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado... para que el amor con que me amaste, en ellos esté y yo en ellos» (Jn 17,6.8s.18.21.26). Pero el camino hacia esta unidad con Cristo es la eucaristía, a la que el propio Cristo se refiere cuando dice: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí mora y yo en él. Así como el Padre que me ha enviado vive, y yo vivo por el Padre, así quien me come, también él vivirá por mí» (Jn 6,56s).

3. El acontecimiento eucarístico en la Iglesia, por el que Cristo permanece en nosotros y nosotros en Cristo en medio de este mundo, es el misterio de su obra redentora, de su muerte sacrificial y de su resurrección. En cuanto sacrificio, Cristo ha anunciado este acontecimiento así: «Yo por amor de ellos me

consagro (me convierto en ofrenda sacrificial) a mí mismo, para que también ellos sean consagrados (como ofrenda sacrificial) en la verdad» (Jn 17,19). El *ser-sacrificio* se ha convertido en definición esencial del Dios redentor en Cristo, y el ser-sacrificio es también la definición esencial del cristiano. Al igual que la Iglesia nació del costado de Cristo (D 480 — DS 901), es decir, ha brotado de la muerte sacrificial de Cristo, así entra en la esencia de esa Iglesia convertirse en sacrificio celebrando el sacrificio eucarístico, sacrificio por sus pecados y por los pecados de todo el mundo. En este mundo no hay redención sin sacrificio, ni se da existencia alguna redimida que no sea a la vez una existencia sacrificial. De un modo singular la eucaristía es la presencia del sacrificio de Cristo, para que la Iglesia y los cristianos de todos los tiempos y latitudes, de toda lengua y nación, logren una participación en el sacrificio de Cristo, y puedan llegar a la existencia sacrificial, derivada de la fe, que representa la única existencia redimida y que en su consumación suprema conduce a la mañana pascual de la glorificación.

Si, por la realidad del Señor ya glorificado, *la existencia sacrificial* puede ya en este mundo recibir ocasionalmente los signos de la glorificación a través de unas gracias extraordinarias de Dios, al igual que ya antes de su pasión Cristo se manifestó a los apóstoles como el Señor glorioso (Mc 9,3s), la existencia cristiana de todos los días no deja de ser una existencia sacrificial. Como Cristo «tomó sobre sí nuestros pecados, nuestros padecimientos y nuestras enfermedades» (Is 53: el «Siervo de Yahvéh») para gloria de Dios y por amor de su Padre celestial, así la existencia cristiana está definida en las palabras de Pablo: «Yo, al presente, me gozo de lo que padezco por vosotros, y estoy cumpliendo en mi carne lo que resta a los padecimientos de Cristo en pro de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). En la sagrada eucaristía Cristo está presente en estado de víctima, para que cuantos celebran este sagrado misterio encuentren en él el camino para una existencia cristiana sacrificial.

4. El alma de esta existencia sacrificial cristiana es *el misterio del amor*, que es también el misterio de la Iglesia y el misterio de

la eucaristía. Ya en los Evangelios sinópticos aparece como el único mandamiento de Cristo el mandamiento máximo del amor, y ese amor es más valioso que todos los sacrificios y holocaustos (Mc 12,28-34). En este amor, la existencia sacrificial no es una «renuncia», sino una «plenitud», como todo auténtico amor sólo se sabe correspondido cuando más se dona y sacrifica a sí mismo. En cuanto «amor sacrificado», ese amor llega hasta el misterio del «amor a los enemigos» (Mt 5,43-48), y tiene por lo mismo sus raíces y el fundamento que lo hace posible únicamente en el amor de Cristo y del mismo Dios (Jn 15,9-17).

Este amor es el fundamento de la Iglesia como «comunión y unidad», en cuanto *Communio sanctorum*, como comunidad unida «en Cristo» y santificada «por Cristo». Ahora bien, lo santo, que en la liturgia antigua presentaba el diácono gritando antes de la comunión eucarística «¡Lo santo para los santos!» *(Didakhe* 9,5), es precisamente la eucaristía. De este modo la eucaristía se convierte de modo muy particular en *mysterium unitatis et vinculum caritatis et pacis* para la Iglesia, como subraya una y otra vez AGUSTÍN (cf. *Contra Cresc.* 2,16,19: PL 43,477; K. ADAM, *Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus*, en ThQ 112 [1931] 494ss). El obispo de Hipona desarrolla estas ideas de unidad del cuerpo místico y sacramental de Cristo, comentando sobre todo 1Cor 10,16s: «El pan que partimos ¿no es la participación del cuerpo de Cristo? Porque, si hay *un solo pan*, somos todos un mismo cuerpo, puesto que todos participamos de un mismo pan.» Así, AGUSTÍN puede escribir, incluso en forma dialéctica: «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis... Estate, quod videtis et accipite, quod estis»: «Si, pues, sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, sobre el altar del Señor se pone vuestro propio misterio: recibís vuestro propio misterio... ¡Sed, pues, lo que veis, y recibid lo que sois» *(Sermo* 272: PL 38,1247s; cf. *Sermo* 227: ibid. 1099ss; FR. HOFMANN, o.c., 397). «La eucaristía no es un acto de iniciación o de incorporación (como el bautismo), sino un acto de comunicación» (K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1908, 147; cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Munich 1969, 197-221: «estructuras de lo cristiano»).

5. Este mutuo ser-para y ser-en de Iglesia y eucaristía se manifiestan de modo muy peculiar en el ministerio más importante de la Iglesia que es *el ministerio sacerdotal.* Al igual que Cristo levantó su Iglesia sobre el fundamento de los apóstoles (Ef 2,20), que son los sacerdotes del nuevo pueblo de Dios, también a esos mismos apóstoles se les encomendó la celebración de la eucaristía «en memoria» de Cristo (Lc 22,19; 1Cor 11,26; D 430 — DS 802). Mas como todos los miembros pertenecen al cuerpo de Cristo, y viven y actúan por la fuerza de la cabeza de ese cuerpo (como sarmientos en la vid: Jn 15,5), todos tienen parte asimismo en los ministerios de Cristo, y por consiguiente, también en su ministerio sacerdotal, aunque de forma distinta que los apóstoles, cuya participación no sólo descansa en la comunión de vida, sino en la misión que Jesús les ha confiado explícitamente.

En la medida en que la eucaristía es fuente de vida para la Iglesia, fuente de la que deben beber cuantos quieren vivir de Cristo (Jn 6,53s), todos los que pertenecen a la Iglesia tienen la misma participación; y en la medida en que la eucaristía es un sacrificio de la Iglesia es también sacrificio de Cristo y deben celebrarla aquellos que han recibido ese encargo de Cristo, aunque no pueda ser otra cosa que «sacrificio de la Iglesia», de todo el cuerpo y de todos los miembros que forman el cuerpo de Cristo. La unidad interna, así como la diferenciación orgánica de este único cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (1Cor 12), se manifiesta justamente en la sagrada eucaristía como celebración de la Iglesia. Esto no vale sólo para el sacrificio eucarístico, sino para las diversas funciones parciales de las celebraciones eucarísticas — incluso para el ministerio docente y el ministerio pastoral, tal como se manifiestan en esas celebraciones — como liturgia central de la Iglesia; vale para «toda la actividad litúrgica» de la Iglesia, que en la eucaristía tiene su centro y sostén, su fuente y su objetivo.

6. Iglesia y eucaristía están ligadas entre sí y mutuamente orientadas la una a la otra en el rasgo fundamental de la existencia cristiana que la teología de nuestro tiempo suele designar con el término *escatológico.* Ello quiere decir que tanto la Iglesia

como la eucaristía aparecen como cumplimiento de las promesas hechas al pueblo de Israel y, por él, a la humanidad: en Cristo como el «Mesías» prometido se han cumplido las promesas veterotestamentarias. Tal es la fe de los apóstoles y de la comunidad primitiva, y si para la humanidad de este mundo la consumación cósmico-universal sólo se dará al fin del presente eón, con todo, «en Cristo» ya está dado y está llegando incesantemente el fin que se le ha señalado al eón presente para cuantos están «en Cristo». Y ello debido a que ese Cristo, en cuanto «el Señor glorificado», ya ha encontrado la suprema consumación que traerá a este mundo con su retorno para el juicio universal.

El mismo Cristo es la cabeza de la Iglesia histórica y «el Cordero degollado» (Ap 5,12), y, como contenido de la eucaristía, el Cordero que, en unión del que se sienta en el trono celestial, recibe la gloria y las alabanzas de toda la creación. El misterio de la Iglesia, como el de la eucaristía, desemboca en el hecho de que en ambos se da la consumación, que sin embargo, para esta época del mundo que se cierra a la acción del redentor, da origen a una nueva promesa, que tiene como contenido la soberanía cósmica de Dios, que avanza a través del juicio y de la muerte, en un nuevo cielo y en una tierra nueva. Así proclama Jesús en el cenáculo, al instituir la eucaristía, que ya no beberá del fruto de la vid hasta que lo beba nuevo en el reino de Dios (Mc 14,25 y par.), y que ya no comerá aquel cordero pascual hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios (Lc 22,16 y par.). Como víctima-sacerdote de su Iglesia, y como banquete sacrificial que se da en la eucaristía, el Señor glorificado opera bajo la forma de los sacerdotes ministeriales, determinada sacramentalmente por la misión y encargo del propio Cristo. Y, en cuanto presente bajo las especies de pan y vino transustanciadas por la palabra, es prenda de la gloria futura para todos los que, en unión con la Iglesia, sacrifican y viven su sacrificio.

A todos los que «cansados y agobiados» (Mt 11,28), buscan la salvación en Cristo, la Iglesia les prepara y reparte la eucaristía como «pan de vida» (Jn 6,35.51), y la misma Iglesia crece en este sacrificio y convite sacrificial en cada uno de sus miembros creyentes hasta «la edad perfecta de la plenitud de Cristo» (Ef

4,13). De esta forma la Iglesia opera para la eucaristía, como la eucaristía para la Iglesia, el *proceso de crecimiento* que le ha sido encomendado a este eón en el tiempo que corre entre la ascensión de Cristo (exaltación) a los cielos y su retorno a este mundo.

7. Una vez determinadas las referencias mutuas entre la Iglesia y la eucaristía como realidades escatológicas, queda dicho ya implícitamente que la existencia actual de una y otra es transitoria, que *ambas instituciones están ordenadas para este tiempo de peregrinación,* y que ambas continuarán también en la consumación, aunque bajo una forma nueva y en unas relaciones mutuas de distinto tipo. Por eso el único libro profético del Nuevo Testamento promete expresamente al vencedor que, en el tiempo de la consumación, Cristo «le dará a comer del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de mi Dios» (Ap 2,7; 22,14) y que recibirá «el maná escondido» (Ap 2,17). Y de quienes han llegado de la gran tribulación y han lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero, se dice que ya no padecerán hambre ni sed y que el Cordero los conducirá a las fuentes de agua viva (Ap 7,14-17; 21,6). Ya no se trata de una reparación de fuerzas en el camino, ni de la alegría en el disfrute del banquete eterno, del festín eterno de las bodas (Mt 25,1). La nueva Jerusalén, la Iglesia en su plenitud, es la esposa del Cordero (Ap 21,9). En el cielo nuevo y la nueva tierra, la Iglesia es «el tabernáculo de Dios entre los hombres: Dios morará con ellos. Y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios, habitando en medio de ellos, será su Dios» (Ap 21,2-4). Para entonces la Iglesia ya no distribuye la eucaristía, ni ésta contribuirá ya a la edificación de la Iglesia: una y otra serán más bien don del propio Dios en aquel tiempo de plenitud y cumplimiento, don en el que Dios se entrega a sí mismo: «Mirad que vengo pronto y traigo conmigo mi galardón» (Ap 22,12).

Así se desarrollan el «ser para» y el «ser en» mutuos de la Iglesia y de la eucaristía en estos siete grados de la fundación de la Iglesia y de la eucaristía en el acto redentor de Cristo, hasta la consumación del mundo redimido en el Señor glorificado. Nuestro problema es ahora determinar qué importancia tiene la eucaristía en este eón escatológico para la evolución de la Iglesia.

8. Las relaciones «Iglesia y eucaristía» apuntan en definitiva a un misterio que resulta muy difícil de abarcar en la especulación teológica, pero que ha encontrado su expresión precisa en la piedad litúrgica desde los tiempos más antiguos: el misterio que, conforme al plan eterno y salvífico de Dios y conforme a la historia salvífica del Nuevo Testamento, determina *la posición de la Madre de Jesús, de María, la Madre de Dios, frente a la Iglesia y a la sagrada eucaristía.* La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del concilio Vaticano II dice en su capítulo final sobre «la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia»: «Por lo cual, también en su obra apostólica con razón la Iglesia mira hacia aquella que engendró a Cristo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen, precisamente para que por la Iglesia nazca y crezca también en los corazones de los fieles» *(Lumen gentium,* art. 65). «Concibiendo a Cristo, alimentándolo, presentándolo en el Templo al Padre, padeciendo con su Hijo mientras él moría en la cruz, cooperó en forma del todo singular, por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad, en la restauración de la vida espiritual en las almas. Por tal motivo es nuestra Madre en el orden de la gracia» (ibid., art. 61).

El Cardenal A. Bea estudia conjuntamente Act 1,14 y 2,42, para encontrar en la comunión de la oración eucarística y del sacrificio de la primitiva comunidad a la Madre de Dios según el relato bíblico. En las liturgias orientales de la misa se la invoca, al menos desde el siglo V, en medio de acción litúrgica de la anamnesis *(Unde et memores...),* y en honor suyo se pone sobre la bandeja de las ofrendas un pan, inmediatamente después del destinado propiamente al sacrificio y que se convertirá en cuerpo de Cristo mediante la invocación al Espíritu Santo; y ello debido a que el cuerpo de Cristo, que fue la víctima del sacrificio de la cruz, nació de María por obra del Espíritu Santo. Sin duda que María está situada de lleno en el lado de los santos, en honor de los cuales se pone asimismo un pan sobre la bandeja de las ofrendas, no en el lado del Hijo de Dios. Sin embargo, en la acción salvífica de Dios en este mundo, María ocupa (como causa instrumental libre) un lugar absolutamente único, como se expone en

la mariología (CTD III). Permanecer con María, la madre de Cristo, al pie de la cruz, es un requisito ideal para nuestra participación cristiana en el sacrificio de la misa; permanecer con María, la madre de la Iglesia, en el cenáculo, impetrando «la venida del Espíritu», venida que significa la hora del nacimiento de la Iglesia en este mundo, es de capital importancia para nuestras relaciones con la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.

§ 15. *Nacimiento y crecimiento de la Iglesia desde el misterio eucarístico hasta el fin del mundo*

«Geist und Leben» 33 (1960) 161-240 (n.º especial). *Eucharistie in der Glaubenslehre* (publicado por R. Haacke), Colonia 1960. — Begegnung 15 (1960) cuad. 4, 5, 6. — W. DÜRIG, *Die Eucharistie als Sinn-Bild der Consecratio mundi*, MThZ 10 (1959) 283-288. — M. SCHMAUS, *Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung*, en *Pro mundi vita*, Munich 1960, 256-279. — J. PASCHER, *Heilmittel der Unsterblichkeit*, ibid. 280-293. — R. EGENTER, *Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug*, ibid. 294-310. — P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, Munich 1960, 201-235. — H. B. MEYER, *Eucharistie — Opfer des Dankes und der Fürbitte*, ZKTh 86 (1964) 450-459. — H. AUFDERBECK, *Die Eucharistiefeier des pilgernden Gottesvolkes*, LJ 15 (1965) 239-247. — N. J. LE GUILLOU, *Misión y unidad*, Estela, Barcelona 1963. — J. A. JUNGMANN, *Von der «Eucharistie» zur «Messe»*, ZKTh 89 (1967) 29-40. — W. NASTAINCZYK, *Die Hinführung der Erwachsenen zu Feier und Empfang der Eucharistie*, en *Hdb. der Pastoral-theologie* III, Friburgo de Br. 1968, 359-370 (bibl.). — R. JOHANNY, *L'eucharistie, centre de l'histoire du salut chez S. Ambroise de M.*, París 1968, — E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la Iglesia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971.

Según la idea que la Iglesia tiene de sí misma, tal como se ha expresado en el concilio Vaticano II, en conexión sobre todo con el mensaje neotestamentario y con la teología de los cuatro primeros siglos, la Iglesia es primordialmente y por esencia no una organización sino un «acontecimiento en este mundo» que, como empresa de Dios a través de la colaboración de los hombres a los que Dios llama y envía, debe contribuir a la salvación de todo el mundo y en todos los tiempos, y que tiene por contenido y objetivo el desarrollo del «reino de Dios». El *ministerio*, que debe esta-

blecer este acontecimiento en el mundo, que debe gobernar, regir y conducir a la Iglesia en este mundo a su fin, es triple, como nos lo demuestra la eclesiología (CTD VIII): *el ministerio pastoral*, que ha encontrado su expresión decisiva en el ministerio de Pedro (Jn 21,15ss); *el ministerio docente*, cuyos principales exponentes pueden verse en Pedro (Act 1-12) y, tras la conversión de Saulo (Act 9,15), en el apóstol Pablo (Act 13-28); finalmente, *el ministerio sacerdotal*, común a todos los apóstoles, por lo que no cuenta con ningún exponente determinado. Lo sacerdotal es la parte más íntima del ministerio eclesiástico, determinada en un porcentaje mínimo por el hombre y en su casi totalidad por Dios; este ministerio fue confiado por Cristo en la hora de la despedida a todos los apóstoles. Ahora bien, este ministerio sacerdotal tiene su función suprema en la celebración de la eucaristía (1Cor 11,26) y en el perdón de los pecados (Jn 20,21-23; 2Cor 5,18-21); o, con otras palabras, en la aplicación de la gracia de la redención a todos los que quieren santificarse. El misterio más íntimo de la vida de la Iglesia es la sagrada eucaristía, principalmente por ser el misterio central de la *liturgia*, que como tal es el despliegue del triple ministerio de la Iglesia, así como de la vida de los cristianos, que se alza sobre la fe, el amor y la esperanza. Atendidos todos estos factores, hemos de reflexionar aún brevemente sobre el nacimiento y el crecimiento de la Iglesia, desde sus comienzos hasta el fin del mundo, partiendo precisamente de *la eucaristía como misterio central de la liturgia.*

1. Ya en la exposición más antigua de la vida de la Iglesia queda patente *hasta qué punto vive la Iglesia de la liturgia.* Así dice Act 2,42: «Y todos ellos (los primeros cristianos) perseveraban en la senseñanzas de los apóstoles y en la unión fraternal, en la fracción del pan y en la oración.» La comunión y unidad surgida en esta acción litúrgica se extendió también al terreno económico: «Vendían sus posesiones y demás bienes, y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno; asistiendo asimismo cada día largos ratos al templo, unidos con un mismo espíritu y partiendo el pan en las casas...» (ibid. 2,45s). La llamada *Carta de Diogneto*, de la primera mitad del siglo II, pudo por ello

describir la vida de los cristianos en este mundo con estas palabras: «Son en este mundo lo que el alma es en el cuerpo» (cap. 6).

Estar en este mundo y para este mundo, aunque sin ser de este mundo, y cuanto Pablo escribe a propósito de su vida apostólica personal (2Cor 6,4-10), aparece aquí como la definición esencial de todos los cristianos. El fundamento de esta vida singular hemos de buscarlo en el hecho de que esa vida se configura precisamente desde la eucaristía, desde la liturgia de la Iglesia, en la cual las relaciones de cada cristiano con Cristo y de los cristianos entre sí se conforman y definen por la palabra de la predicación y por la palabra de la instrucción, así por la unión con el Señor eucarístico. El concilio Vaticano II *(Lumen gentium,* art. 7) dice a este propósito: «En la fracción del pan eucarístico, participamos realmente del cuerpo del Señor, nos elevamos a una compenetración con Él y entre nosotros mismos... (1Cor 10,17; 12,27; Rom 12,5)... Es necesario que todos los miembros se asemejen a él, hasta que Cristo quede formado en ellos (cf. Gál 4,19). Por eso somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con Él, consepultados y resucitados juntamente con Él, hasta que correinemos con Él (cf. Flp 3,21; 2Tim 2,11; Ef 2,6; Col 2,12)».

Sin duda que cuanto los Hechos de los Apóstoles y la carta de Diognetes dicen de los cristianos es una imagen ideal de tendencia apologética, como lo evidencian otros relatos de la misma época. Cuanto afirma el concilio Vaticano debe entenderse, en cuanto afirmación terrena sobre algo que es sobrenatural para el hombre, sólo en el modo indicativo, en la medida en que es también cumplimiento de un imperativo. Esto significa que la liturgia con su misterio central de la eucaristía es la fuente profunda y genuina de la forma de vida cristiana; pero esa misma liturgia con su misterio central eucarístico es a la vez una tarea y un don, para cada uno de los cristianos lo mismo que para la Iglesia entera. La historia precisamente de este misterio eucarístico y litúrgico, a la que nos hemos ya referido repetidas veces, podría mostrar cómo los hombres han perdido continuamente en la Iglesia el sentido de ese misterio y del amor divino, sin haber podido recoger por tal motivo los frutos que ese misterio encierra.

Hay que tomar en serio el hecho de que el Apocalipsis, en su lenguaje característico, no presente el fin del mundo como el final de un crecimiento y de un proceso evolutivo, con el que la Iglesia y los cristianos, por la virtud de Cristo en la eucaristía y en la liturgia, se hayan desarrollado hasta una estatura ideal, que el Señor encontraría a su regreso. Cristo llega más bien con poder y gloria, como juez que celebra un juicio y separa a los réprobos de los benditos, para dar a éstos el reino de su Padre, que les ha sido asignado desde la creación del mundo, mientras envía a aquéllos al fuego eterno, preparado para el diablo y sus secuaces (Mt 25,34.41; Ap 19,20-20,10). La consumación definitiva, el cielo nuevo y la nueva tierra, el reino eterno de Dios, será una irrupción divina y un nuevo e inmerecido don, como lo fue la venida del Mesías al final de la alianza antigua. La alianza nueva, a diferencia de la antigua, no conocerá fin alguno en el marco terreno; la nueva alianza permanece en su ser más profundo como cumplimiento que es del pacto antiguo; tiene el carácter definitivo de Cristo, su fundador y Señor, que incluso como hombre ha sido ya exaltado y glorificado. En él existen ya el cielo y la nueva tierra, aunque sólo se manifestarán al final de los tiempos.

2. El nacimiento y crecimiento de la Iglesia desde el misterio eucarístico significa por tanto para ella, mientras está en este mundo, que ha de llevar a través de los tiempos la vida terrena y los padecimientos del Señor, para recibir en la segunda venida del Señor su gloria y exaltación incluso en este mundo. Por ello la Constitución del concilio Vaticano II sobre la Iglesia prosigue así en el texto antes citado (art. 7): «Peregrinos todavía sobre la tierra, siguiendo sus huellas en el sufrimiento o en la persecución, nos unimos a sus dolores como el cuerpo a la Cabeza, padeciendo con Él, para ser con Él glorificados (cf. Rom 8,17)».

Lo que se ha dicho (§ 11) sobre los efectos del banquete eucarístico para los individuos en particular, vale también para la Iglesia. *La eucaristía es para la Iglesia* no un premio por su santidad, sino una *ayuda para el tiempo de su peregrinación;* y toda liturgia, en especial la liturgia eucarística, tiene, junto a su carácter festivo

y la alegría que fluye de ese culto solemne, y que debe llenar al hombre cuando comparece delante de Dios para rendirle su tributo de alabanza y gratitud, la misión también de despertar en nosotros, en cuanto sacrificio expiatorio y propiciatorio, el espíritu de arrepentimiento y penitencia, así como la disposición para sufrir y expiar. Si no se recuerda este aspecto de la eucaristía, se corre el peligro de que la pompa mundana y la alegría terrena destruyan el carácter espiritual de lo litúrgico, como demuestra precisamente la historia de la liturgia en la edad media, que había llegado a desconocer el carácter mistérico de la eucaristía. Aunque ciertamente tampoco hay que olvidar el hecho de que el Alleluya festivo y luminoso forma parte del culto neotestamentario de la eucaristía, en cuanto que justamente su celebración no recuerda sólo la muerte del Señor, sino también su resurrección.

3. Cuando se habla del nacimiento y desarrollo de la Iglesia, en lo primero que pensamos es en el sacramento del «bautismo». El bautismo es la «puerta del reino de Dios». Pero, si «nadie debe comer o beber de la eucaristía que no esté bautizado en el nombre del Señor» *(Didakhe* 9,5), el bautismo no es, sin embargo, el genuino sacramento de la vida de la Iglesia. Más aún, hablando con precisión, el bautismo sólo puede entenderse de forma correcta desde la muerte y resurrección de Jesús (Rom 6,2-11), muerte y resurrección que se hacen sacramentalmente presentes en la sagrada Eucaristía. Por ello, la plenitud del bautismo no es la eucaristía sino la confirmación que, mediante los dones del Espíritu Santo, hace madurar la vida sobrenatural donada por el bautismo. Aunque el bautismo, como los demás sacramentos —y tal vez de un modo especial— tiene relación con la totalidad de la Iglesia, no se puede comparar con la eucaristía. Los demás sacramentos —originariamente también la penitencia, que hoy se ha convertido en un sacramento repetido muchas veces— tienen de algún modo la peculiaridad de que por su misma esencia —el caso del bautismo, de la confirmación y del orden sacerdotal— o por la realidad de las cosas —matrimonio, extremaunción— se reciben una sola vez, mientras que es propio de la eucaristía el que lógicamente se reciba cuantas veces se celebra la liturgia

eucarística. Por ello *la eucaristía, como banquete sacrificial y como sacrificio, es esencialmente una función de vida de la Iglesia,* y ésta ha de vivir esencialmente de este sacrificio-sacramento. Pero como la Iglesia está siempre haciéndose, tiene que llegar a ser lo que realmente debe ser, y porque sólo podrá lograrlo con este proceso constante de vida —en ninguna vida se da la inacción, sino que la vida es siempre crecimiento o merma—, por todo ello la eucaristía es el genuino «sacramento de vida» de la Iglesia.

4. La Iglesia es un acontecimiento, por el que Dios, con ayuda de los hombres a los que él llama y que se ponen a su disposición, establece su reino de una forma siempre nueva en el mundo cada vez mayor, se atrae al mundo y se complace en él. Por tal motivo *la obra misionera* constituye un elemento esencial de esa Iglesia, que cumple así el mandato misional dado por Cristo como su último legado: «Id, pues, adoctrinad a todos los pueblos, bautizadlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñadles a observar todas las cosas que os he mandado. Y estad ciertos que yo estaré con vosotros continuamente hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,19s). En esta obra misional hay que ver de algún modo la prolongación de la encarnación y de toda la obra redentora de Cristo, en cuanto que ambas deben entenderse como el envío del Hijo por parte del Padre y como la entrega al Padre del Hijo. De ahí que la Iglesia no sólo tiene un encargo misionero de Cristo, sino que es esencialmente misionera; lo misional constituye un elemento estructural de su esencia: «La Iglesia peregrinante es "misionera" por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre» *(Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia,* art. 2).

Para la realización de este rasgo misionero y esencial de la Iglesia, *la eucaristía es precisamente punto de partida, centro y ayuda en todas las tareas* que comporta. Y esto vale incluso para la obra misionera de la Iglesia hasta en sus comunidades locales más pequeñas: la solicitud pastoral del párroco, entendida como obra misional de la Iglesia, ha de tener su centro en el culto eucarístico. En las comunidades locales (Iglesias) «se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se

celebra el misterio de la cena del Señor, «a fin de que por el cuerpo (alimento, *esca)* y la sangre del Señor quede unida toda fraternidad» *(Oración mozárabe:* PL 96,759 B)... Porque «la participación del cuerpo y sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos» (LEÓN MAGNO, *Sermo* 63,7: PL 54,357C, *Lumen gentium,* art. 26).

Esta esencia misionera de la Iglesia debe, sin embargo, manifestarse de algún modo al exterior, para llevar el evangelio a todos los hombres, obedeciendo el mandato del fundador de la Iglesia. En esta obra misional hacia fuera pueden ser necesarias, en favor de los hombres, las tentativas de todo tipo, especialmente en el campo de la palabra (diálogo, catequesis, predicación) y en el orden social; pero la formación y desarrollo interno de la Iglesia en un mundo que todavía no es cristiano tiene su origen fontal en la sagrada eucaristía. En el decreto del concilio Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia se invita a la Iglesia entera a que desempeñe y fomente esta su obra vital con todos los medios a su alcance, en especial con una vida ejemplar y con la oración impetratoria en el culto eucarístico. «Los presbíteros... entiendan, pues, muy bien que su vida está también consagrada al servicio de las misiones. Porque, comunicando con Cristo Cabeza por su propio ministerio — que consiste sobre todo en la eucaristía que perfecciona a la Iglesia — y conduciendo a otros a la misma comunicación, no pueden dejar de sentir lo mucho que le falta para la plenitud del Cuerpo y cuánto, por ende, hay que trabajar para que vaya creciendo. Organizarán, por consiguiente, la acción pastoral de forma que sea útil a la dilatación del Evangelio entre los no cristianos» *(Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia,* art. 39).

5. La obra misionera de la Iglesia en este mundo tiene su centro en el campo de la pastoral. Llevar a los hombres a Dios para que se entreguen a él sin reservas (Pío XII, AAS 48 [1956] 212), es su tarea primordial. Pero sería una estrechez de miras funestas y una deformación de lo cristiano — a las que en distintas épocas y tendencias no pudo la Iglesia escapar por completo — el que la Iglesia no quisiera ver y aceptar ya obligación que le

incumbe también frente al mundo, creado y redimido por Dios en su totalidad y que pertenece por entero a Dios. En su lucha contra la gnosis, la Iglesia primitiva intuyó por primera vez esta su misión a escala mundial. Fue sobre todo Ireneo de Lyón quien lo expresó con su idea central de la *recapitulación del mundo en Cristo* (Ef 1,10); los grandes obispos y teólogos de la Iglesia contribuyeron a esta tarea con la adopción de la filosofía griega y de las ideas romanas de imperio y derecho.

La evolución de la Iglesia condujo, no obstante, muchas veces, a que incluso grandes figuras de apóstoles, en su afán de ganar el mundo para Cristo, incurriesen en el peligro de la mundanización — especialmente de cara a las riquezas y el poder —, y a que el anhelo espiritual, influido por el neoplatonismo — sobre todo a través de los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, que se comentaron sin interrupción desde el siglo VI — llevase frecuentemente a un espiritualismo alejado de la realidad. Una vez que, con la secularización de 1803 y la pérdida de los Estados pontificios en 1870, la Iglesia ha vuelto a convertirse en cosa pequeña en este mundo, la última declaración del concilio Vaticano II, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy,* ha proclamado su misión frente al mundo de forma más bíblica.

Si este *aggiornamento* que la Iglesia ha emprendido, ha de ser una afirmación adecuada del mundo, del mundo que hasta el fin de los tiempos, incluso como creación y revelación del poder, de la sabiduría y del amor de Dios, estará siempre bajo el pecado y bajo la cruz de Cristo, el hombre que quiere desempeñar esta misión frente al mundo debe encontrar su punto de apoyo en la eucaristía, en la que el Señor crucificado y glorificado permanece con nosotros, y en la que se nos dan el pan de la vida y el sacrificio de la vida para nuestra salvación. Las auténticas *nobilitates creaturarum,* de las que en el siglo XIV pudo escribir el teólogo franciscano Marquard de Lindau († 1392) con mentalidad más bien neoplatónica, deben ser poseídas y conservadas por la Iglesia en este mundo sólo con aquella genuina «indiferencia» que ya Pablo desarrolló partiendo de las profundidades de su mística cristológica (cf. 1Cor 7,29-31; LThK 4 [1960] 631ss, *Gelassenheit* [Vorgrimler]).

Entre los padres griegos esta primitiva actitud cristiana de indiferencia se trocó muchas veces, por influjo estoico y neoplatónico, en una postura espiritualista hostil al mundo y al cuerpo. Ignacio de Loyola entendió el existencialismo cristiano de una forma nueva, partiendo de su idea de que Dios es siempre mayor y de su seguimiento en la *militia Christi;* también hoy, frente a la llamada de un mundo secularizado, hay que entender esta actitud cristiana de un modo nuevo, desde una auténtica afirmación del mundo. Pero, incluso en nuestro tiempo, no se hallará ni se mantendrá en su justo sentido esta «indiferencia» cristiana sin aquella actitud fundamental de la Iglesia y de cada uno de los cristianos, ligada a Dios y abierta al mundo, sometida a la cruz y orientada hacia el Señor glorificado que debe conquistarse día a día desde el misterio de la eucaristía. Las grandes tareas que este último decreto del concilio Vaticano II más insinúa que expone, deben ser ejecutadas desde una Iglesia que vive de la eucaristía, o no serán ejecutadas de ninguna manera.

Quiera el Señor eucarístico conducir personalmente a su Iglesia por entre las tempestades del mundo, el mismo Señor que en tiempos llevó la barquilla de los apóstoles por el lago de Tiberiades hasta la orilla, hasta aquella orilla que ya no está en este mundo, sino en el otro eón, en el que Cristo impera desde su exaltación a los cielos, el Cristo que está presente en la eucaristía y en la oscuridad de su sacrificio redentor.

EPÍLOGO

El PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, que tal vez fue un obispo sirio de comienzos del siglo VI, llama a la eucaristía *(De eccl. hier.* c. 3), con palabras de su maestro Hieroteo, «el sacramento de los sacramentos», el misterio de los misterios, y dentro de este contexto hace una exposición de las celebraciones eucarísticas. NICOLÁS KABASILAS de Tesalónica, un teólogo seglar bizantino del siglo XIV desarrolla una serie de consideraciones sobre el proceso de la vida *in Christo* a través de los tres grandes sacramentos de la iniciación — el bautismo, el *myrrhon* y la sagrada eucaristía —, y en el libro IV (ed. E. v. Ivanka, Klosterneuburg 1958, pp. 101-104) escribe muy por extenso y en concreto acerca de la importancia única que la comunión del altar tiene para la vida en Cristo. Las grandes reflexiones sobre la eucaristía se insertan de continuo en los tratados sobre la sagrada liturgia, pues la plenitud del misterio no se descubre con frías elucubraciones, sino únicamente con la celebración viva, creyente y amorosa de las festividades eucarísticas como centro de toda la liturgia eclesiástica, de todo el culto divino que ofrece el pueblo de Dios.

«El cristianismo gusta de imágenes y de milagros, es una religión de signos sagrados, y esos signos, los sacramentos, no son simples indicaciones y referencias, áridas cifras para la inteligencia, sino concreaciones, traducciones de lo celestial a lo terreno, representaciones de lo divino en lo humano; sí, en lo humano, porque Dios se hizo hombre, y el misterio de la encarnación continúa» (A. KIRCHGÄSSNER). No obstante, esos signos sagrados

sólo viven cuando se les ejecuta; son signos de lo divino sólo en cuanto que los realiza el hombre, que ha sido creado a imagen de Dios, para que domine sobre las cosas de la creación para gloria de su Creador.

Esto sólo lo entenderá y podrá experimentarlo quien en la comunidad, que se forma y acontece en la sagrada acción litúrgica alrededor del altar, orando y contando la sagrada liturgia con el alma y con el cuerpo, concelebra en silencio elocuente y con una actuación humana, se entrega a Dios en la liturgia y recibe de él el perdón de la culpa, su nueva misericordia y, finalmente, al mismo Dios infinito, en el signo sagrado.

Por eso es bueno vivir este gran misterio de la liturgia no sólo en la forma antigua que emplea la Iglesia romana, en la sobria liturgia occidental, sino también en la pluralidad de las liturgias diversas y ricas que practican las Iglesias orientales (cf. N. LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche*, Friburgo de Br. 1960; A. KIRCHGÄSSNER, *Die mächtigen Zeichen, Ursprung, Formen und Gesetze des Kultes*, Friburgo de Br. 1958; TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965; asimismo los documentos del concilio Vaticano II (texto latino y traducción castellana de la B.A.C., Madrid 1965) *Ordo Missae*, editado por la Sagrada Congregación de Ritos el 6-IV-1969; F. KOLBE, *Die liturgische Bewegung*, Aschaffenburg [«Der Christ in der Welt», IX 4] 1964).

Sólo desde esta acción litúrgica en la comunidad viva de la eucaristía se puede lograr asimismo la visión y actitud decisiva para el estudio de los otros seis sacramentos, de los que se tratará en el volumen VII de este *Curso de Teología Dogmática* (CTD).

ÍNDICE DE NOMBRES

Abelardo 233
Adam, K. 332 339
Adelung, J.C. 150
Agustín 32 38 40 46 54 55 57 59 68 85 86 91 100 113 114 118 119 121 125 127 128 130 158 170 175 213 215 222 250 266 267 289 290 306 307 308 310 320 321 324 329 335 336 339
Alastruey, G. 171 206
Alberto Magno 178 268 310 312
Albigenses 303
Aldama, J.A. de 302
Alejandro de Hales 48 56 86 101 103 310
Alfonso de Ligorio 101
Alger de Lieja 130 177 223
Alonso, J.M. 206
Alonso Schökel, A. 148
Allevi, L. 38
Allo, E.B. 126
Amalario de Metz 176 179 267
Ambrosio 45 46 47 100 106 176 222 223 224 231 241 307
Ambrosio Catarino 51, 121
Anglicanos (artículos) 51 106
Anrich, G. 43
Anselmo de Laón 177
Arendt, G. 134
Aristóteles 151 175 229 230
Arnauld, A. 212 243 244
Arnoldshainer 182
Atanasio 158, 335
Auer, J. 27 269 312
Aufderbeck, H. 344
Averbeck, W. 171 269

Baciocchi, J. de 165 171 187 243
Bakhuizen van de Brink, J.N. 177 222
Baleo 290
Balic, C. 333
Bammel, F. 302
Baracina, G. 333
Barth, K. 135
Basilio 175 244 259 305 307
Bayo, M. 273 275
Bazelaire, L. de 126
Bea, A. 343
Becker, C.F. 150
Beigbeder, O. 55
Beinert, G. 207
Beintler, H. 27
Beirnart, H. 242
Belarmino, R. 41 57 87 95 101 210 211 276 281 315
Bengsch, A. 333
Béraudy, R. 326
Berengario 177 213 223 228 237 327 328
Berlage, A. 276
Bernardo de Claraval 94 106
Bernardotte, M.V. 214 312

Bertetto, D. 93
Bérulle, P. de 181 277
Betz, J. 32 36 165 171 182 242 243
Billerbeck, P. 186 191
Billot, L. 60 96 101 181 276
Billuart, Ch.R. 276
Binder, K. 171
Biser, E. 148
Boccassino, R. 242
Boeckl, K. 312
Bogler, Th. 326
Bopp, L. 133
Bornkamm, H. 29
Bossuet, J.B. 277
Botte, B. 204
Bouyer, L. 27 165 171 289
Brazzalora, B. 64
Breuning, W. 195
Brik, J. 195
Brinktrine, J. 115
Browe, P. 308
Bucero, M. 232
Buchrucker, H.E. 269
Buenaventura 33 35 48 89 95 103 310 314 318
Bulgakow, S. 171
Bultmann, R. 43 73

Cabrol, F. 171
Calvelle-Adorno, F. 148
Calvino,— J. 34 42 50 51 91 106 180 211 270 303 309 315
Calle, J. 83
Campbell, M.A. 44
Cano, M. 275
Carrière, G. 27
Carta de Diogneto 345
Casel, O. 36 43 52 58 69 70 74 75 77 78 79 167 182 277
Cassirer, E. 54
Catarino 121
Cayetano T. de Vio, 95 129 180
Catecismo Romano 56 272 306
Cavallera, F. 27
Cerulario 198
Cervelli 242
Cienfuegos, A. 276
Cipriano 30 45 84 128 196 199 244 260 265 289 290 304 306 320
Cirilo de Alejandría 91 173 175 220 238 313 316 320
Cirilo de Jerusalén 30 45 55 74 85 91 173 201 218 265 266 290 305 306 320 329
Cirilonas 266
Ciska 309
Clark, J.T. 206
Clemente de Alejandría 30 43 174 217 221 260 263
Clockim, C. 183
Concilios
Basilea 310
Calcedonia 175
Constanza 119 179 309
Éfeso 272
Florencia 49 197
Letrán IV 178 197 212 225 303 308
Lyón II 106
Nicea 307 329
Trento 35 36 42 51 64 65 66 68 70 86 90 91 92 96 99 100 116 118 119 120 121 122 123 180 204 211 213 214 226 229 232 244 246 268 271 272 274 275 282 289 290 292 299 303 309 310 311 312 315 317 324 327 333
Vaticano I 335 336
Vaticano II 35 52 56 58 64 66 70 81 110 131 135 182 246 281 286 289 290 292 301 310 311 325 327 330 333 344 346 347
Condren, Ch. de 277
Congar, Y. 333
Constituciones Apostólicas 174 233 289
Contenson 121

Cooke, B.J. 242
Copérnico 141
Coromina, J. 195 206
Coreth, E. 148
Crusius, Chr.A. 107

Daniélou, J. 320 331
Darlap, A. 242
Dausend, H. 134
Decreto de Graciano 308 324
Descartes, R. 236
Didakhe 170 217 244 260 262 289 306 339
Dieciocho bendiciones 289
Dieckmann, J. 335
Diekamp, F. 314
Dieringer, F. 276
Diognetes 345
Dobmayer, M. 121
Döllinger, I. von 312
Domingo de Soto 57 250 275
Donato 118
Donatistas 118
Doronzo, E. 27
Dorotea de Montau 319
Drogo (sacramentario) 184
Dudli, N. 133
Due, A. 195
Dumonlet, E. 326
Duns Escoto, J. 33 34 41 48 55 92 95 179 211 226 231 238
Durando de San Porciano 87 226 230
Durando de Troarn 177
Dürig, G. 344
Durwell, F.X. 80

Ebeling, G. 148
Eck, J. 180
Ecolampadio 180 211
Efrén el Sirio 85
Egenter, R. 344
Egidio Romano 226
Eisler, R. 230
Elbern, V.H. 165
Eliade, M. 134
Emminghaus, J.H. 55
Enrique Susón 314 319
Epifanio 303
Escipión de Ricci 232
Escoto Eriugena, J. 176
Escotistas 87
Esteban de Autún 200
Eudes de Ourscamp 215
Eusebio 120 329
Exeler, A. 333
Ezcurdia, M. 312

Farraques, F. 121
Felipe Neri 329
Feuling, D. 69
Filograssi, J. 314
Filthaut, Th. 29 69
Finkenzeller, J. 27 102
Flórez, G. 64
Floro de Lyón 176
Focio 107
Foerster, W. 62
Francisco de Asís 244 300
Frankemölle, H. 73
Fränkl, G. 136
Franquesa, A. 206
Frazer, J.G. 242
Franzelin, J.B. 95 181 276
Freud, S. 136
Fries, A. 206
Fries, H. 333

Gaillard, J. 64
Gallagher, J.F. 93
Gaudel, A. 242
Genadio 308
Gensichen 165
Gera, L. 206
Gescher, F. 165
Ghellinck, J. de 29
Gilberto de Poitiers 102, 178, 224
Glossa ordinaria 37

Glossner, M. 121
Goethe, J.W. von 106
Goldbrunner, J. 134
Gonet, J.B. 276
González, E.M. 269
Gössmann, G. 148
Graber, R. 331
Graciano 308
Gregorio de Bérgamo 177
Gregorio Magno 306
Gregorio Nazianceno 283 335
Gregorio de Nisa 174 175 219 221
Grillmeier, A. 214 312
Gross, H.
Guardini, R. 54 133 165 167 182 312
Guéret, M. 134
Guillermo de Auvernia 178
Guillermo de Auxerre 56 92 178 318
Guillermo de Melitona 48 94
Guillermo de Ockam 179 226
Guillermo de Ware 225
Guillou, N.J. le 344
Guitmundo de Aversa 177 223
Gutwenger, E. 206

Hahn, Tr. 80
Hanley, P.L. 27
Hanssens, J.M. 204, 292
Hardte, A. 134
Haring, J. 307
Häring, B. 64 145
Häring, N.M. 83
Haussling, A. 269
Heidegger, M. 53, 139
Hempel 250
Hennecke, E. 289
Heraclito 150
Herrmann, F. 54
Herz, M. 82
Hessels, J. 275
Hierzenberger, G. 134
Hilario de Poitiers 313
Hildebrand, D. von 145
Hildebrandt, Fr. 269
Hipólito 289
Hödl, L. 27 171 195
Hoffscholte, L. 183
Hofmann, Fr. 332 335
Hohlwein, H. 134
Hout, L. van 171
Hughes, J.J. 122
Hugo de Langres 177
Hugo de San Caro 48 56
Hugo de San Víctor 32 47 86 94 110 121 177 238
Huguccio 48
Humberto de Silva Candida 223
Hus, J. 119 132 179

Ignacio de Antioquía 30 170 260 305
Ignacio de Loyola 329 352
Ildefonso de Toledo 46
Imschoot, P. van 29 38
Indiculus de gratia 289
Ireneo de Lyón 55 170 174 176 216 260 263 320 322 351
Iserloh, E. 171 226 242 249
Isidoro de Sevilla 32 46 176 306
Iturrioz, D. 93

Jacobo de Batnea 290
Jacobo de Misa 309
Jacobo Pantaleón de Lieja 327
Jaubert, A. 193
Jedin, H. 244
Jerónimo 222 233 306 307 308
Johanny, R. 344
Jong, J.P. de 171 183 228 229
Journet, C. 269
Juan Crisóstomo 85 171 173 174 175 218 221 222 228 233 259 266
Juan Damasceno 89 174 175 201 220 221 267 318
Juan de Lyón 199
Juan de París 226

Juan de Ragusa 310
Juan Taulero 146 314
Juenin, G. 121
Juliana de Lieja 327
Jung, C.G. de 135 228 243
Jungmann, J.A. 269 292 326 333
Justino Mártir 174 218 244 260 263 289 305

Kaiser, M. 294
Kandler, K.H. 195
Kehl, N. 140 330
Kennwart, L. 117
Kinder, E. 27 44 51
Kirchgässner, A. 353 354
Klauser, Th. 354
Kleinheyer B. 203 292
Klodnicki, G. 324
Klos, H. 27
Klostermann, F.257
Koch, O. 206
Koester, H. 62
Köhler, L. 38
Kolbe, F. 354
König, F. 38
Kornfeld, W. 242
Koster, M.D. 54
Kreck, W. 27
Kremer, J. 269
Kühle, H. 145
Kuhn, J.Ev. 32
Kürzinger, J. 171
Kuss, O. 194

Lackner, M. 64
Lais, H. 269
Lamentabili (decreto) 99
Lampen, G. 93
Lanczkwoski, G. 242
Landgraf, A. 90 116 125 128
Lanfranco de Canterbury 177 223
Larrañaga, V. 187
Lavagino, E. 165
Lechner, J. 27 206
Lécuyer, J. 171 243
Leeming, B. 27
Leibniz, G.W. 106
Lennerz, H. 98
Lepin, J.M. 269 278
Lessius, L. 276
Liebrucks, Br. 148
Liesel, N. 254
Lippert, P. 214 312
Liturgia de san Juan Crisóstomo 292
Liturgia mozárabe 350
Löhrer, M. 134
Longpré, E. 320
Lotz, J.B. 164
Lubac, H. de 333
Lucas (patriarca) 225
Luccchesi-Palli, E. 183
Lugo, J. de 87 95 101 276
Lutero, M. 34 49 50 51 53 57 91 96 99 106 115 116 180 226 232 241 244 268 270 303 309 315
Luther, G. 148
Lutz, O. 324

Mahuet, Y. de 165
Maignan, E. 236
Maldonado, J. 275
Mangenot, J.E. 171
Manuel I Comneno 225
Marchetti-Selvaggiani 70
Marini, E. 312
Markos 218
Marquard de Lindau 314 351
Martimort, A.G. 269 320
Martin de Chemnitz 315
Martinet, A. 148
Marx, K. 135
Mascall, E.S. 332
Mayr, F. 55
Meersseman G.G. 93
Meinhold, P. 242 269
Melanchton Ph. 34 106 232 270
Melchor Cano 275

Merendino, P. 310
Mersch, E. 332
Meyer, H.B. 54 269 344
Michel, A. 27 44 98 134
Michel, O. 194
Mildenberger, Fr. 134
Miller, H.V. 145 242
Möhler, J.A. 277 336
Montanistas 303
Montcheuil, Y. de 312
Mördorsf, G. 294
Morgott, F. 113
Moser, H. 148
Moureau, H. 126
Mozárabe (liturgia) 350
Mühlen, H. 134
Mulders 83
Müller, O. 243 304
Murner, Th. 180

Nastainczyk, W. 344
Neri, F. 329
Nestorio 175
Neuenzeit, P. 187 242
Neunheuser, B. 165 170 206 242 269
Newman, J.H. 336
Nicolás Kabasilas 45 174 353
Nicolau, M. 55 206 312
Nicolussi, J.D. 324
Niemeier, G. 206
Niseen, M. 146
Novaciano 120
Nußbaum, O. 206

Oggioni, G. 38
Olier, J.J. 181
Oñate ,J.A. 187
Oñatibia, I. 69
Orígenes 30 55 175 218 306 313 322 336
Oromí, M. 195
Ossiander 226
Oswald, J.H. 121
Ott, L. 314

Paciano 113
Papas
Alejandro VIII 121
Anastasio II 119
Benedicto XII 226
Clemente I 304
Clemente VI 101
Clemente VIII 329
Cornelio 120
Esteban I 84
Fabián 308
Gelasio I 289
Inocencio III 41 86 92 115 119 178 196 199 200 225 310
Juan XXII 327
León Magno 350
León XIII 122
Milcíades 85
Pablo VI 183 228 312
Pío VI 232 294
Pío X 204 246 311
Pío XII 70 100 182 205 228 278 287 300 312 317 327 336
Urbano IV 178 327
Pascasio Radberto 176 177 202 212 222 223 237 240
Pascher, J. 54 98 182 344
Pasionario de Cunegunda 37
Patricio 308
Pauly-Wissowa 38
Pedro Cantor 48
Pedro Comestor 241
Pedro de Dresde 309
Pedro de Poitiers 92 102 224
Pedro de Tarantasia 314
Pedro Lombardo 47 48 68 86 102 108 109 128 132 178 202 224
Perimezzi, J. 236
Pesch, O.H. 228
Peterson, E. 115
Pfeiffer, P. 326
Piccirelli, J. 206

Pinsk, J. 133 134 135
Piolanti, A. 165 269
Platón 150 151 216
Pohle, J. 314
Porretana (escuela) 47
Powers, J. 171 206
Prepositino 121 178 200
Priscilianistas 303
Probst, F. 133
Prümm, K. 27 31 38 43 249
Pseudo-Dionisio Aeropagita 30 45 89, 174 351 353
Pucelle, J. 37

Quasten, J. 213
Quinn, J.R. 27

Rabano Mauro 176
Rafael 184
Rahner, K. 27 32 36 53 54 90 93 96 98 117 126 130 227 242 296 320 333
Rambaldi, G. 27 117
Ramírez, L.C. 171 206
Rasperger, Chr. 210 h
Ratramno 177 222 223
Ratschow, C.H. 54
Ratzinger, J. 27 62 206 207 228 332 339
Rech, Ph. 54 134
Reginaldo de Piperno 61
Renwart, L. 117
Renz, Fr.S. 269
Ricardo de Mediavilla 225 313
Ricci, E. de 232
Richter, G. 106
Robert, R. 134
Roberto de Lieja 327
Rodolfo de Biberach 314 318
Roguet, A.M. 27 269
Roig Gironella, J. 93
Roo, W.A. van 27 102
Rosenstocks-Huessy, E. 148
Rosmini-Serbati, A. 226, 230
Rubens, P.P. 184
Rufino 121
Rüfner, V. 142

Sacramentario de Drogo 184
Sala, G.B. 206
Salmanticenses 314
Salmerón, A. 52 121 275
Sarpi, P. 121
Sartory, Th. 171
Sauras, E. 108 312 333
Saussure, F. de 149
Schatzgeyer, K. 180
Schauerte, H. 55
Scheeben, M.J. 135 165
Scheffczyk, L. 148 242
Schell, H. 104
Schenke, L. 191
Schildenberger, J. 269
Schillebeeckx, E.H. 27 32 53 69 92 108 167 183 206 221 228 344
Schlette, H.R. 227 312
Schlink, E. 116
Schmaus, M. 27 69 80 165 269 278 314 333 344
Schmid, J. 188
Schmid, F. 133
Schmidt, H. 312
Schmidt, W. 249
Schnackenburg, R. 27 73 142 242 312
Schneemelcher, W. 289
Schoonenberg, P. 227
Schrottroff, W. 187
Schulz, H.J. 195
Schürmann, H. 134 165 186 187
Schwank, B. 193
Seemann, M. 333
Seidensticker, Ph. 269
Selvaggi, F. 206
Semmelroth, O. 62 90 126 130 148
Sententiae divinitatis 48
Sepe, Cr. 83
Simeón de Tesalónica 46 103 174

Simón (maestro) 34
Simón de Tournai 102
Simonin, H.D. 93
Sínodos
  Agde 308
  Arles 85
  Cartago III 126
  Constantinopla 225
  Pistoya 232
  Roma VI 212
  véase también Concilios
Skowronek, A. 27
Smith, E.A. 122
Smits, L. 227
Söhngen, G. 52 53 58 60 69 70 77 78 79 242
Solano, J. 171
Sommerlath, E. 27
Sooff, H. 54
Soto, D. de 57 250 275
Springer, E. 323
Stakemeier, E. 333
Stattler, B. 121
Stauffer, E. 191 193
Strack, H. 186 191
Stricker, S. 73
Suárez, F. 95 101 133 181 275 314
Susón, E. 314 319
Syndikus, E. 134 326 331
Szondi, L. 136

Taille, M. de la 181 314 321 324
Talhofer, V. 181 250 277
Tapia, J. 187
Taulero 146 314
Tauriño, A. 93
Taymans d'Eypermon 312
Teilhard de Chardin, P. 145
Teodoro de Andida 174
Teodoro de Mopsuestia 45 74 173 201 202
Teodoreto de Ciro 175
Tertuliano 32 45 107 175 233 260 261 265 290 305 306 320 322
Thalhofer, V. 181 250 277
Thomassin, L. 277
Thouvenin, A. 117
Thurian, M. 134 165 242
Tillard, J.M.L. 54
Timmers, J.M. 183
Tomás de Aquino 33 34 35 36 39 67 68 77 78 79 86 87 88 92 94 41 42 48 49 51 56 57 60 66 95 96 100 104 108 109 110 111 121 123 128 132 165 178 179 198 203 211 212 213 226 229 230 231 235 239 267 275 299 308 310 314 320 327
Tomás de Estrasburgo 115
Trooster, S. 227

Umberg, J.B. 98

Vagaggini, C. 69 134
Vajta, V. 333
Valdenses 86 119 303
Van den Eynde, D. 29
Vázquez, G. 41 95 181 274
Verdier, P. 27 32
Vermaseren, M.J. 44
Vilette, L. 27 32 64
Vloberg, M. 183
Volk, H. 206
Vollert, C. 206
Vonier, A. 134 182 227
Vorgrimler, H. 351
Vriezen, Th.C. 38

Walter, E. 312
Warnach, V. 69 73 75 80 183 228 242 243 333
Welte, B. 227 269
Wetter, E. 206
Weyden, R. van der 38
Wiclef, J. 119 132 179
Winklhofer, A. 98 276 333

Zuinglio, H. 50 91 106 180 211 270

ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS *

Adductio, doctrina de la 179 238
Adoración perpetua 329
Anamnesis 174
Ángeles, dispensadores de los sacramentos 114-115
Atención 124

Banquete
  pascual 191-195
  sacrificial 302ss
Bautismo, teología de Pablo sobre el 72ss
Bendiciones 137 138

Cáliz de los laicos 179 310
Carácter sacramental 48 60 83-89
Causalidad 93
Circuncisión 41
Comercio 274
Comprensión del misterio de la eucaristía
  ascensión teológica 167-169
  método 166ss
Comunión
  bajo las dos especies 309; véase también Cáliz de los laicos
  de los pobres pecadores 307
  distribución de la 305
  espiritual 310ss
  frecuente 307ss
Consagraciones 137ss
Corpus, fiesta del 178 327 331
Cristificación 142ss
Cristo, signo de 33

Desacralización 57 134 140-144
Disputas doctrinales eucarísticas
  primera 176 222
  segunda 177 223
Disputas con los donatistas 118

Eleusis 43
Empanación 226ss
Epiclesis 174ss 201ss
Escatologización 142ss
Escuela de Alejandría 173ss
Escuela de Antioquía 175
Eucaristía
  e Iglesia 332-352
  efectos de la 312-322
  en el espacio y en el tiempo 237-241
  institución de la 48
  ministro de la 303-305
  necesidad de la 323ss
  nombres de la 169ss

* Es complemento del índice general.

receptor de la 305-312
tres modos de recepción de la 213 310
y culto 178 326-331
Existencia
humana 19ss
sacramental del hombre 145-147
Exorcismos 137 138

Fe 161-164
signos de la 34

Gracia
del sacramento 66-67
signos de la 34

Hilemorfismo 56
Historia de la humanidad, estadios 39-42

Iconografía
de la eucaristía 183ss
de los sacramentos 37ss
Intención del ministro 51 120
Intentio faciendi quod facit Ecclesia 122
Isis-Osiris 43

Lavatorio 106
Ley natural 40
Liturgia 132

Materia
próxima y remota 56
y forma 47ss 56
Ministerio 116
Misa de presantificados 233
Misión a escala mundial 350ss
Misionera, obra 349ss
Missa sicca 245
Misterio cúltico 76
Misterio originario 76
Misterios
paganos 42-44
presencia de los 52 70 74 75
significado de los 30ss 45
teología de los 69-83
Mitra 44
Multiplicación de los panes 187

Obex 92
Opus operatum y *opus operantis* 47-48 90
Oraciones 288-289
Ordenaciones anglicanas 122

Palabra de Dios 91
Paradisíaco, estado 39
Pascual, banquete 191-195
Pastoforios 233
Pneumatización 142ss
Presantificados 233
Presencia de Cristo 213ss 330; véase también Presencia real
Presencia real 175 206-241; véase también Presencia de Cristo

Realidad simbólica 228
Receptor, véase Eucaristía y Sacramentos
Refrigerios 289
Relatos de la institución 188-192
Reviviscentia, véase Sacramentos.
Rito 40

Sacramentales 132
Sacramentarios 176
Sacramento(s) 19 247
gracia del 66-67
de muertos y de vivos 66-67
interior 60-61
ministro del 112-124
modo de operar de los 49 51 93-97
natural 40
número septenario de los 48 102-108
originario 22
reviviscencia de los 128
sujeto del 125-131

universal 22
validez del 118ss
veterotestamentarios 42
y palabra 56
Sacrificial, banquete 302
Sacrificio
de la cruz 273
de la misa y de la cena 273ss
en honor de los santos 291ss
esencia de la misa 269-286
estructura del 248-269
existencia de la misa 259-269
finalidad del 287ss
frutos del 293-301
por los difuntos 288ss
sentido del 246
Salvación 62
Signo(s) 33-39 46 54
de la fe 34
eclesiástico 34
sentido del 36ss
Silencio místico 58
Símbolos 53 228
Sustancia
concepto de 229ss
y accidente 234ss

Teología de los símbolos 53 228
Transelementación 228
Transesenciación 227
Transfinalización 183 227
Transignificación 183 227ss
Transustanciación 177ss 182ss 215ss 224ss 229ss 234ss

Validez del sacramento, véase Sacramentos
Votum sacramenti 68 127-128
Viaticum 307